



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Normale Supérieure de Paris
Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Università di Trento

**La question de la démocratie chez Claude Lefort :
paradoxes et enjeux de la modernité face au théologico-
politique**

Claude Lefort's question of democracy: the paradoxes and the
challenges of modernity facing the theologico-political

Soutenue par
Claudia TERRA
Le 20 février 2025

Ecole doctorale n° 540
**Lettres, Arts, Sciences
humaines et sociales**

Spécialité
Philosophie



Composition du jury :

Revel, JUDITH Professeure des universités Université Paris 1 Panthéon Sorbonne	<i>Présidente</i>
Poirier, NICOLAS Professeur certifié, chercheur HDR Université Paris Nanterre, Laboratoire Sophiapol	<i>Rapporteur</i>
Beatrice, MAGNI Professeure associée Università degli studi di Milano	<i>Rapporteure</i>
Paolo, COSTA Chercheur permanent Fondazione Bruno Kessler	<i>Examineur</i>
Olivia, GUARALDO Professeure titulaire Università di Verona	<i>Directrice de thèse</i>
Jean-Claude, MONOD Directeur de recherche CNRS, ENS-PSL, UMR8547	<i>Directeur de thèse</i>

RÉSUMÉ

La recherche doctorale vise à éclairer l'idée de démocratie et de modernité élaborée par Claude Lefort. Bien que son œuvre ait fait l'objet de nombreuses études, les sources de sa pensée et la complexité de son idée d'histoire et du social sont loin d'être pleinement comprises. La recherche a tracé ce que nous avons appelé une « histoire philosophique de la modernité » lefortienne à travers l'étude des sources de sa pensée ainsi que du contexte dans lequel elle prend sa forme, à savoir la crise du marxisme dans la France des années '60. L'idée était de faire ressortir l'engagement intellectuel et politique de Lefort tout en mettant en lumière les maintes implicites et les débats qui ont nourri et contribué à façonner sa pensée. En raison de l'existence de nombreuses études qui introduisent l'œuvre de Lefort ou qui n'en analysent qu'un aspect particulier, l'urgence qui a inspiré ce travail et la méthodologie qui l'a guidée a été celle de reconstruire avec précision les sources et le contexte de la naissance de sa pensée. La question du théologico-politique a été l'angle d'observation pour saisir les paradoxes de la démocratie.

La thèse montre que l'on ne peut pas véritablement comprendre les idées au cœur de la démocratie de Lefort, à savoir celle de la désincorporation du pouvoir et celle de l'avènement du pouvoir comme lieu vide, sans comprendre le « passé » de la démocratie. En d'autres termes, l'institution démocratique, que nous avons interprété comme une rupture accomplie avec le théologico-politique, est construite précisément en rupture avec la forme sociale dont elle est issue. Seulement en abordant le problème théologico-politique chez Lefort on pouvait, autrement dit, tirer toutes les conséquences de la désincorporation du pouvoir et ainsi saisir la portée radicale de la pensée lefortienne.

Le type de relation entre la formation théologico-politique et la démocratie lefortienne a également été clarifié. Afin d'éviter un glissement du théologique dans le politique avec l'avènement de la forme démocratique, un éclairage a été apporté sur le type de réflexion sur l'histoire adopté par Lefort. Ce n'est qu'en s'attardant sur cette réflexion qu'il est possible de comprendre pleinement ce que Lefort n'a cessé d'affirmer, à savoir la « désintrinsication » du théologique et du politique. En d'autres termes, la réflexion sur l'histoire était nécessaire pour éviter d'attribuer un caractère religieux à la démocratie voire de lire l'histoire de la démocratie en termes religieux.

Les deux premiers chapitres sont consacrés à la genèse du concept lefortien de « politique » et de « mise en forme du social », à l'influence de l'anthropologie et de l'expérience de Socialisme ou Barbarie sur le développement de la pensée lefortienne.

Les trois chapitres centraux (III, IV, V) sont dédiés à la modernité en tant que dissolution du nœud théologico-politique et ouverture d'un social sans garants et donc en perpétuelle recherche de son fondement et de sa légitimité. Ils abordent la lecture lefortienne de Kantorowicz de Machiavel et de Michelet et Quinet.

Dans l'épilogue l'idée de désintrinsication entre le théologique et le politique est réexaminée pour montrer l'incompatibilité de Lefort avec les théorèmes de la sécularisation. A partir des paradoxes du concept de « peuple » nous avons en outre montré comment, pour Lefort, la démocratie rompt non seulement avec la forme théologico-politique mais aussi avec les schémas verticaux de la théologie politique.

MOTS CLÉS

Claude Lefort, Théologico-politique, Démocratie, Désincorporation, Lieu vide du pouvoir, Modernité.

ABSTRACT

This doctoral research aims to shed light on Claude Lefort's idea of democracy and modernity. Although his work has been the subject of numerous studies, the sources of his thought and the complexity of his idea of history and the social are far from fully understood. The research has traced what we have called a Lefortian “philosophical history of modernity” through the study of the sources of his thought and the context in which it takes shape, namely the crisis of Marxism in France in the '60s. The idea was to bring out Lefort's intellectual and political commitment, while highlighting the many implicit ideas and debates that nourished and helped shape his thought. Given the existence of numerous studies that introduce Lefort's work or only analyze a particular aspect, the urgency that inspired this work and the methodology that guided it was that of accurately reconstructing the sources and context of the birth of his thought. The theologico-political question has been the angle of observation for grasping the paradoxes of democracy.

The thesis shows that we cannot truly understand the ideas at the heart of Lefort's democracy - that of the disincorporation of power and the advent of an empty place of power - without understanding democracy's “past”. In other words, the democratic institution, which we have interpreted as an accomplished break with the theologico-political, is constructed precisely in rupture with the social form from which it emerged. Only by tackling Lefort's theologico-political problem can we, in other words, draw all the consequences of the disincorporation of power and thus grasp the radical implications of Lefortian thought.

The relationship between the theologico-political form and Lefortian democracy was also clarified. In order to avoid a slide of the religious into the political with the advent of the democratic form, light was shed on the type of reflection on history adopted by Lefort. Only by focusing on this reflection is it possible to fully understand what Lefort constantly asserted, namely the “disentanglement” between the theological and the political. In other words, reflection on history was necessary to avoid attributing a religious character to Lefort's democracy, or to avoid reading the history of democracy in religious terms.

The first two chapters are devoted to the genesis of the Lefortian concept of “the political” and “the shaping of society”, as well as the influence of anthropology and the experience of *Socialisme ou Barbarie* on the development of Lefortian thought.

The three central chapters (III, IV, V) address modernity as the dissolution of the theologico-political knot and the opening up of a social world without guarantors, and thus in perpetual search of its foundation and legitimacy. They discuss Lefortian readings of Kantorowicz, Machiavelli, Michelet and Quinet.

In the epilogue, the idea of disentanglement between the theological and the political is re-examined to show Lefort's incompatibility with the paradigms of secularization. Through the paradoxes of the concept of “people”, we also showed how, for Lefort, democracy breaks not only with the theologico-political form, but also with the vertical patterns of political theology.

KEYWORDS

Claude Lefort, Theologico-Political, Democracy, Disincorporation, Empty place of power, Modernity.



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**

Dipartimento di Lettere e Filosofia
Corso di Dottorato Culture d'Europa.
Ambiente, spazi, storie, arti, idee

CORSO DI DOTTORATO IN

“CULTURE D'EUROPA. AMBIENTE, SPAZI, STORIE, ARTI, IDEE”

Curriculum: DISCIPLINE FILOSOFICHE

Ciclo XXXVI

Coordinatore del Corso di Dottorato: prof. Federico LAUDISA

**LA QUESTIONE DELLA DEMOCRAZIA IN
CLAUDE LEFORT: PARADOSSI E SFIDE DELLA
MODERNITÀ DI FRONTE AL TEOLOGICO-POLITICO**

Dottoranda: Claudia TERRA

Settore scientifico-disciplinare: FILOSOFIA POLITICA SPS/01

Relatrice:

prof.ssa Olivia GUARALDO

Relatore:

prof. Jean-Claude MONOD

Anno accademico 2022/2023

A Linda, che mi porta fortuna
e a Loris, che mi porta con sé

*«Che cosa aspettiamo qui riuniti nell'agorà?»
È che oggi dovrebbero arrivare i barbari.*

*«Perché in senato c'è tanta inerzia?
Che stanno a fare i senatori? Perché non fanno leggi?»*

*Perché oggi arriveranno i barbari.
Che leggi vuoi che facciano i senatori?
Una volta arrivati i barbari, saranno loro a farle.*

C. KAVAFIS

INDICE

RESUMÉ	2
INTRODUZIONE: UNA DEMOCRAZIA “BARBARA” O DELLE AFFINITÀ- DIVERGENZE FRA CLAUDE LEFORT E NOI A CENT’ANNI DALLA SUA NASCITA	52
 I. ALL’INCONTRO DEL SOCIALE. LEFORT CON MERLEAU-PONTY	85
RESTITUIRE LA FILOSOFIA POLITICA	85
<i>Democrazia e politeia versus scienze sociali</i>	<i>88</i>
NEL SOLCO DELL’ISTITUZIONE MERLEAU-PONTIANA	97
<i>Istituzione e storicità: l’ipotesi di una storia filosofica della modernità</i>	<i>102</i>
<i>Una “carne” del sociale?</i>	<i>115</i>
 II. COMPLICARE IL MARXISMO E LO STRUTTURALISMO: LEFORT TRA FENOMENOLOGIA E ANTROPOLOGIA.....	122
UN PENSIERO NON ORTODOSSO DELLA STORIA E DEL SOCIALE.....	122
<i>La parabola marxista e la trama della storia: Merleau-Ponty</i>	<i>124</i>
<i>L’esperienza di Socialisme ou Barbarie (1949-1958).....</i>	<i>139</i>
CONSIDERARE IL TUTTO PER COGLIERE L’ESSENZIALE, L’EFFETTO MARCEL MAUSS.....	152
<i>Lévi-Strauss: una lettura “strutturalista” di Mauss</i>	<i>155</i>
<i>Lefort: una riflessione politica</i>	<i>163</i>
<i>Kojève e il potlatch.....</i>	<i>167</i>
<i>Regimi di socialità, regimi di storicità</i>	<i>172</i>

III. LA FORMA TEOLOGICO-POLITICA 180

PENSIERO DEL POLITICO, PENSIERO DEL TEOLOGICO-POLITICO	180
<i>Il nodo lefortiano: totalitarismo, democrazia, teologico-politico</i>	193
<i>Primo capo: il totalitarismo nega lo scarto vitale tra Stato e società civile</i>	194
<i>Secondo capo: la democrazia e l'istituzione sempre divisa del sociale</i>	200
<i>Terzo capo: trascendenza democratica e trascendenza teologico-politica</i>	209
LA CONFIGURAZIONE SIMBOLICA DEI DUE CORPI DEL RE	213
<i>Un'antropologia della regalità e della religione: con e oltre Pierre Clastres</i>	218
<i>Principio di incorporazione e principio di duplicazione nell'Uno</i>	222

IV. LA CITTÀ DIVISA: MACHIARELLI 231

LA QUESTIONE DELL'OPERA (È) LA MODERNITÀ DELL'OPERA	231
<i>Marx e Machiavelli: l'ideologia umanista</i>	234
<i>Machiavelli anti-aristotelico</i>	237
<i>Il lavoro dell'interpretazione: né relativismo, né oggettivazione</i>	240
<i>Il sintomo del machiavellismo: teologico-politico e disincorporazione</i>	245
LA TRAMA DEL CONFLITTO, LA BRECCIA DEL SOCIALE	253
<i>Un conflitto "antimetafisico"</i>	259
<i>Chi dice divisione non dice fazione</i>	265
<i>Una fenomenologia del potere</i>	272
<i>Il conflitto e "l'eccesso" della legge</i>	277
<i>L'evento della Repubblica</i>	283

V. LA RIVOLUZIONE FRANCESE E LE AVVENTURE DEMOCRATICHE . 287

RIVOLUZIONE E TEOLOGICO-POLITICO	287
<i>La Rivoluzione (non) è una nuova religione</i>	290

I PARADOSSI DELLA RIVOLUZIONE: JULES MICHELET E EDGAR QUINET.....	295
<i>Rompere il mistero dell'incarnazione monarchica: Michelet</i>	297
<i>L'inesorabile "modernità" del Terrore: Quinet</i>	304
<i>Rivoluzione francese e rivoluzione democratica</i>	311
EPILOGO: LA FORMA DI SOCIETÀ DEMOCRATICA	324
IL REGIME CHE ACCOGLIE LA STORIA	324
<i>Le avventure della dialettica, le avventure della democrazia</i>	327
<i>Guardare ad est: democrazia, diritti civili e rivoluzione</i>	329
DEMOCRAZIA COME SCIOGLIMENTO DEL NESSO TEOLOGICO-POLITICO.....	337
<i>Fine del teologico-politico e secolarizzazione</i>	339
<i>Disincorporazione del potere e luogo vuoto</i>	347
<i>Sovranità, corpo e potere: Schmitt e Lefort</i>	354
BIBLIOGRAFIA	376
FONTI PRIMARIE.....	376
<i>Principali opere di Claude Lefort</i>	376
<i>Studi su Claude Lefort</i>	379
<i>Numeri di riviste dedicate a Claude Lefort</i>	386
<i>Opere essenziali di altri autori</i>	387
FONTI SECONDARIE.....	389
<i>Sul teologico-politico</i>	389
<i>Su Maurice Merleau-Ponty</i>	392
<i>Altre opere citate</i>	395

RESUMÉ

Titre de thèse. *La question de la démocratie chez Claude Lefort : paradoxes et enjeux de la modernité face au théologico-politique*

Chapitre 1. A la rencontre du social. Lefort avec Merleau-Ponty

Cette recherche doctorale vise à éclairer l'idée de démocratie et de modernité élaborée par Claude Lefort. Bien que son œuvre ait fait l'objet de nombreuses études, les sources de sa pensée et la complexité de son idée d'histoire et du social sont loin d'être pleinement comprises. La recherche a tracé ce que nous avons appelé une «histoire philosophique de la modernité» lefortienne à travers l'étude des sources de sa pensée ainsi que du contexte dans lequel elle prend sa forme, à savoir la crise du marxisme dans la France des années '60. L'idée était de faire ressortir l'engagement intellectuel et politique de Lefort tout en mettant en lumière les maintes implicites et les débats qui ont nourri et contribué à façonner sa pensée. En raison de l'existence de nombreuses études qui introduisent l'œuvre de Lefort ou qui n'en analysent qu'un aspect particulier, l'urgence qui a inspiré ce travail et la méthodologie qui l'a guidée a été celle de reconstruire avec précision les sources et le contexte de la naissance de sa pensée. La question du théologico-politique a été l'angle d'observation de toute l'œuvre de Lefort et en particulier du problème qu'on se proposait ici d'aborder, c'est-à-dire la question de la démocratie.

L'hypothèse de la thèse est que l'on ne peut pas véritablement comprendre les idées au cœur de la démocratie de Lefort, à savoir celle de la désincorporation du pouvoir et celle de l'avènement d'un pouvoir comme lieu vide, sans comprendre le « passé » de

la démocratie elle-même. En d'autres termes, l'institution démocratique, que nous avons interprétée comme une rupture accomplie avec le théologico-politique, est construite précisément en rupture avec la forme sociale dont elle est issue. Seulement en abordant le problème théologico-politique chez Lefort on pouvait, autrement dit, tirer toutes les conséquences de la désincorporation du pouvoir, comme Lefort nous invitait à le faire. Ce qui revient à dire que seulement en tirant toutes les conséquences de la désincorporation du pouvoir c'est possible de saisir la portée *radicale* de la pensée lefortienne.

Une partie importante de cette recherche a donc porté sur le passé de la démocratie, c'est-à-dire sur la « forme théologico-politique » telle que Lefort l'a conçue à partir des années '70, sur la base des réflexions d'Ernst Kantorowicz dans *Les deux corps du roi*. Il s'agissait de comprendre ce que signifie le théologico-politique chez Lefort et quel était le contexte de son élaboration. Ce n'est qu'ainsi qu'il a été possible de prendre position sur ce que c'est le théologico-politique chez Lefort. Plus précisément, nous avons montré que le théologico-politique lefortien est une forme historique particulière d'institution du social, tout comme nous avons souligné que cette réflexion sur le théologico-politique doit être lue à partir de la nécessité de repenser le politique *tout court* en dehors du cadre « empirique » des sciences sociales. Ensuite on a dû clarifier quelles sont les relations entre théologique et politique. Si la démocratie rompt avec le théologico-politique, celle-ci est pourtant le type d'institution du social qui la précède. Quels sont alors les rapports entre théologico-politique et démocratie ? Pour éviter de faire rentrer en cachette le théologique dans le politique avec l'avènement de la forme démocratique on a dû réfléchir à quel type de réflexion sur l'histoire guidait Lefort. Seulement en éclairant cette réflexion on a pu rendre véritablement raison de ce que pourtant Lefort n'a pas cessé d'affirmer, c'est-à-dire l'advenue désintringation du théologique et du politique. Autrement dit, éclairer la réflexion sur l'histoire était nécessaire pour éviter d'attribuer à la démocratie lefortienne un caractère religieux ou bien pour éviter de lire l'histoire de la démocratie à l'aune du religieux.

« Histoire philosophique de la modernité » c'est le nom qu'on a donné à l'idée de modernité chez Lefort. L'histoire philosophique de la modernité c'est l'histoire du déliement du nexus théologico-politique. La démocratie est la rupture dans la trame historique qui a institué un régime politique sans précédent et qui a bouleversé

complètement les attributs du pouvoir et du social, ainsi que les catégories politiques classiques. On a montré que cette histoire de la modernité n'est pas téléologiquement orientée. Notre but était de montrer le sens « vacillant » de l'histoire de la démocratie, sur la base de l'idée d'histoire élaborée par Merleau-Ponty. Ce dernier, notamment dans le cours au Collège de France de '53-54 *Matériaux pour une théorie de l'histoire*, parle de l'histoire comme d'une recherche d'une logique dans la contingence, car « il n'y a pas d'histoire si le cours des choses est une série d'épisodes sans lien, ou s'il est une lutte déjà gagnée dans le ciel des idées ». Le premier chapitre est conçu comme introduction et explicitation de l'hypothèse d'une histoire philosophique de la modernité. Vu que cette hypothèse s'appuie sur l'idée merleau-pontienne d'histoire, le chapitre aborde les rapports entre Lefort et Merleau-Ponty. Il était non seulement nécessaire d'expliquer en quoi Merleau-Ponty a influencé Lefort et contribué à façonner sa pensée à plusieurs niveaux, mais il fallait s'attarder sur les influences non explicites de Merleau-Ponty sur Lefort. Il fallait, autrement dit, soit éclairer l'idée merleau-pontienne d'histoire, soit voir en quoi elle est en partie assumée par Lefort et enfin expliciter qu'est-ce que l'histoire philosophique de la modernité.

Pour aborder ce nœud complexe des questions on a commencé par dire quel est le projet philosophique de Lefort en général et quelle est son idée de philosophie politique. Introduire son approche générale au savoir et à la pratique philosophique nous a en outre permis de rejoindre la question des liens entre Merleau-Ponty et Lefort. L'ambition de donner aux temps modernes et à l'analyse contemporaine des faits politiques une épaisseur philosophique explique la critique lefortienne vis-à-vis des sciences sociales et des théories politiques. Justement parce que le projet lefortien aspire à une philosophie intégrale des formes politiques, il veut montrer en quoi les sciences sociales sont défaillantes tout en proposant «une sociologie digne de ce nom». Le chapitre est ainsi une analyse du concept de social chez Lefort et de ses implications philosophico-politiques et historiques. Lefort critique les réductions de la politique et de la société opérées par les sciences sociales et le marxisme, et propose à la place une réflexion centrée sur l'irréductibilité du politique à un système des relations.

L'ambition de Lefort est celle de redonner à la philosophie politique un rôle majeur dans la compréhension du social, en rejetant toute réduction de l'espace social à un ensemble de lois déterministes. Au même titre, Lefort s'oppose aux philosophies qui

veulent réduire l'expérience politique et sociale à des aspects particuliers sans pour autant cesser d'embrasser une conception plus ou moins explicite de la totalité du social et du réel. Pour Lefort, connaître les principes qui informent une société, c'est ne pas vouloir dévoiler l'énigme qui est au fondement de cette même société, c'est-à-dire de ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Mais il ne faudrait pas en déduire que le discours de Lefort recèle un éloge de l'obscurité. Il entendait se tourner vers la connaissance des formes sociales en dehors du particularisme qui lui semblait dominant dans les sciences sociales. Non seulement il s'est attaché tout au long de sa vie à dénoncer ce particularisme scientifique, mais il s'est aussi efforcé d'en montrer les écueils. Pour Lefort, en effet, on ne peut étudier une forme sociale comme on étudie un objet sans appauvrir la connaissance même que l'on cherche à obtenir. Sa démarche s'appuie sur l'inspiration de ce qu'il croit être au cœur de toute philosophie politique authentique, à savoir la recherche d'une connaissance intégrale d'une forme sociale. Malgré le particularisme qu'il voyait s'affirmer presque inexorablement avec la modernité politique, il est toujours resté convaincu que la philosophie politique n'avait jamais vraiment perdu cette vocation originelle. En d'autres termes, pour penser les formes politiques, il s'est fixé un autre objectif que celui de la théorie politique ou des sciences sociales, considérées comme sectorielles, en recherchant plutôt l'idée « d'une dimensionnalité originale du social ».

La critique vis-à-vis des sciences sociales est développée à partir du fait que celle-ci sépare le social en compartiments étanches, tels que l'économique, le politique, le religieux, sans saisir leur interconnexion. Selon Lefort, cette fragmentation de la société en secteurs séparés conduit à une vision réductrice du social, qui ne saisit pas la complexité des interactions entre les différentes sphères de la vie collective. Il n'est pas possible, pour Lefort, d'étudier un seul aspect du social sans garder à l'esprit que ce même aspect est tel qu'il est par son appartenance à une trame générale et à une forme sociale. Les sciences sociales, selon Lefort, sont incapables de saisir le caractère symbolique et politique du social. Elles traitent le social comme un ensemble de faits empiriques à observer et à mesurer, en ignorant que tout phénomène social est le résultat d'une institution symbolique. La séparation entre le politique et le social opérée par les sciences sociales ignorerait l'étoffe symbolique du politique, qui joue un rôle fondamental dans l'institution de la société elle-même. À cet égard, Lefort introduit une distinction essentielle entre « la politique » et « le politique ». Alors que la politique renvoie aux

pratiques quotidiennes des institutions politiques (élections, partis, gouvernements, etc.), le politique concerne la manière dont une société s'institue en tant qu'entité organisée et en tant que trame symbolique. Le politique est le principe générateur qui fait que le social ait une forme propre, une certaine légitimité, des relations spécifiques entre ses membres. Politique, institution du social et mise en forme du social deviennent des synonymes pour désigner le fait primordial d'ouverture d'un espace politique avec des traits spécifiques.

Dans sa confrontation avec la pensée politique contemporaine, Lefort se mesure au point de vue de Leo Strauss, c'est-à-dire à sa critique de la modernité et de la démocratie moderne comme étant la corruption irrémédiable de l'ancien concept de *politie* (πολιτεία). Strauss affirme que la modernité a perdu l'idéal du bon régime et que la démocratie moderne ne peut pas être à la hauteur des vertus politiques de l'Antiquité. En plus, dans son *Natural Law and History* de '53, Strauss avait souligné la difficulté que rencontrent les modernes lorsqu'ils veulent traduire la notion grecque de *politie*, qui ne se limite pas à être la « constitution » mais indique plus amplement un régime politique, des modes et des critères de vie ainsi qu'une certaine expérience du social. Selon Strauss, la difficulté dont se heurtent les modernes à rendre compte de ce concept serait la preuve tangible de leur impossibilité à faire société. Pour Strauss, cela est liée précisément au développement des philosophies de l'histoire et des sciences sociales, qui sont responsables d'avoir subordonné la recherche de l'excellence dans la vie de la polis au temps ou à un critère d'objectivité, contournant ainsi les références premières à la justice et à un ordre de la nature. Lefort rejette cette lecture, affirmant que la démocratie moderne est une forme politique nouvelle et originale, qui se distingue des formes anciennes précisément par sa capacité à accepter le conflit et l'indétermination comme éléments constitutifs de la politique. Alors que Strauss voyait dans la démocratie moderne une absence d'ordre et de vertu, Lefort y voit un régime qui renonce à toute prétention au « bon régime », offrant un espace ouvert à la contestation. La démocratie, pour Lefort, est une forme politique fragile, mais cette fragilité est aussi sa force. Ressortir le concept de *politie* et les arguments conservateurs de Strauss était paradoxalement utile à Lefort pour donner une légitimation ultérieure à son idée de modernité et démocratie. La démocratie, en tant que forme politique fondée sur sa propre indétermination, peut à bon droit être considérée comme un *régime politique*. La critique straussienne des sciences sociales est donc acceptée, mais pas pour affirmer leur domination absolue dans la modernité : cela

empêcherait en effet la possibilité même d'une philosophie politique exquisément moderne et démocratique. Lefort affirme au contraire que la démocratie moderne se caractérise par l'absence d'un fondement ultime sur lequel assurer l'ordre politique. Cette absence de fondement fait de la démocratie un régime dynamique et ouvert dans lequel le pouvoir est par essence contestable et continuellement réaménagé par les mouvements sociaux et politiques. La démocratie ne cherche donc pas à résoudre les conflits, mais les institutionnalise.

Le projet de refondation d'une philosophie politique doit beaucoup à la pensée de Merleau-Ponty. A travers le concept de chair Merleau-Ponty avait visé l'imbrication du sujet et du monde, dépassant la séparation traditionnelle du sujet et de l'objet. Lefort adopte ce concept pour nommer la chair du social, c'est-à-dire la trame qui lie les membres d'une société, créant un sentiment de commune appartenance à une forme sociale. Lefort donne toutefois une lecture *polémique* de la chair merleau-pontienne. Il voit dans l'émergence de ce concept dans la philosophie de Merleau-Ponty un moyen de laisser de côté l'idée de corps. On a remarqué que pour Merleau-Ponty ce n'était pas ainsi. Dans la *Phénoménologie de la perception*, le corps était compris comme « cogito tacite » antérieur à la parole et comme l'expression d'une « expérience muette et non réfléchie » précisément pour échapper aux dualismes cartésiens. Le corps en ce sens était le noyau transcendantal de la subjectivité, à partir duquel refonder le sens incarné de la perception. Pour Merleau-Ponty, corps et chair participent pourtant d'une même quête et d'un même projet philosophique : une fois le sens incarné de la perception pensé à travers le corps, la chair vient expliciter la condition de possibilité de cette même incarnation, qui s'explique en termes d'appartenance à une même visibilité. C'est précisément parce qu'il y a un terrain commun qu'il peut y avoir des subjectivités incarnées et qu'elles le sont nécessairement. En écartant le résidu de subjectivité présent dans le corps, Lefort voit au contraire dans la chair l'émergence d'une indétermination radicale qui, dans son élaboration, sera mise en valeur par le régime démocratique. En d'autres termes, Lefort semble dissocier l'idée de corps de celle de chair. Dans l'interprétation lefortienne, le passage d'une pensée du corps à une pensée de la chair signifie le passage d'une forme sociale qui se veut maîtresse de sa propre histoire et qui enferme les frontières du social dans l'image d'un corps, à une forme qui accepte l'indétermination qui traverse à la fois le social et l'histoire elle-même. Lefort a clairement ici à l'esprit le modèle totalitaire et

sa tentative d'écraser le social sur lui-même en mettant fin à l'indétermination démocratique. Mais cela veut dire interpréter le corps et la chair en termes purement politiques et dans le cadre d'une pensée antitotalitaire.

Ce qui est central à notre but est la reprise lefortienne du concept d'institution. Le concept merleau-pontien d'institution, esquissé par le phénoménologue français pour répondre, dans la ligne de son projet philosophique, aux antinomies d'une philosophie de la conscience centrée sur le sujet, a presque eu l'effet d'exploser entre ses mains, car il offrait une grille d'interprétation quasi transcendantale de nombreux aspects de la vie, tout en permettant d'en saisir l'historicité profonde. Le concept, en d'autres termes, bien qu'il soit né en étroite relation avec le problème de comment repenser une philosophie de la perception au lieu de rester dans les antinomies de l'opposition sujet/objet, a dépassé ce même problème. Le problème de la philosophie husserlienne de la conscience – le point de départ de la question – était de proposer un écart irrémédiable entre les objets constitués par la conscience et la conscience elle-même. Cette approche était pour Merleau-Ponty incapable de saisir l'*entre-deux*, l'échange entre les pôles. Le concept d'institution permettait au contraire de penser l'articulation entre le sujet et l'objet, entre la passivité de la perception et son activité perceptive. Plus encore : l'idée d'institution était capable de « relancer » la conscience vers d'autres perspectives, sans la raidir dans la constitution d'un sens qui l'empêcherait de penser sa signification dynamique et transformatrice. L'institution que Merleau-Ponty avait formulée à la fois pour dépasser la philosophie de la conscience et pour penser son historicité peut finalement rendre compte d'un large éventail de phénomènes. Dire que la perception doit être comprise comme l'articulation d'un sens déjà donné et d'un sens à faire, et non comme les opérations d'une conscience placée devant les objets qu'elle constitue, impliquait déjà d'affirmer l'historicité de l'expérience perceptive elle-même. Il peut y avoir histoire, autrement dit, parce qu'il n'y a pas d'autoréférence circulaire entre la conscience et les objets qu'elle constitue. Pour Merleau-Ponty il y a un champ commun entre la conscience et les objets, ce qui signifie que la relation qui s'établit entre les deux n'est pas récursive et peut s'exposer aux aventures de la perception. De même que la perception est un entrecroisement de quelque chose de déjà déterminé, de déjà donné, mais qui n'est rien sans quelqu'un qui la voit et la resignifie, de même, l'histoire est un entrecroisement d'histoire déjà donnée, déjà-là, et d'histoire à faire.

L'une des hypothèses sur lesquelles repose notre interprétation de l'œuvre de Lefort s'appuie précisément sur cette correspondance étroite entre institution et historicité. Sans une idée de l'histoire qui la soutienne, l'idée lefortienne de la modernité comprise comme dissolution du lien théologico-politique devient inintelligible. Cette dissolution était-elle nécessaire ? Existe-t-il une logique en vertu de laquelle il est possible de « recomposer » toutes les pièces et tous les auteurs qui contribuent de manière non systématique, chez Lefort, à définir l'idée de modernité ? Quel rôle, par exemple, Machiavel et les interprètes de la Révolution française jouent-ils dans l'avènement de la modernité politique ? Sans préciser quelle idée d'histoire est implicitement adoptée par Lefort, il n'est pas possible d'éclairer ces questions. Il nous semble en effet que quiconque souhaite interroger son œuvre sous l'angle de la modernité, ou même savoir d'où vient la forme démocratique moderne, ne peut faire l'économie de ces questions. « Histoire philosophique de la modernité » chez Lefort veut donc nommer une histoire non téléologique dont il est cependant possible de reconstruire la logique à partir des nombreuses références de Lefort à la modernité en tant que déliement du nexus théologico-politique. Cependant, il n'a pas été possible d'élaborer cette idée sans se référer à l'auteur qui non seulement influence et fournit des concepts et une méthode à Lefort – nous parlons bien sûr de Merleau-Ponty – mais qui en représente aussi, à certains moments, la prémisse philosophique.

La tension vers l'avenir propre à l'institution, le fait qu'elle soit par Merleau-Ponty un « sens en genèse » permet de penser une histoire philosophique de la modernité lefortienne. Il s'agit de penser en vertu de quelle histoire il est possible de rendre compte de l'institution démocratique de la société. La démocratie est pour Lefort une *invention*, elle « témoigne d'une mise en forme très singulière de la société dont on chercherait en vain des modèles dans le passé, bien qu'elle ne soit pas sans héritage ». Il y a donc un certain héritage qui se donne sous la forme d'une rupture dans le tissu historique. C'est là l'un des paradoxes de la forme démocratique : la démocratie est la mise en forme d'une désintrication « historiquement advenue, entre le religieux et le politique », c'est-à-dire qu'elle rompt avec le mode d'institution théologico-politique du social, sans pour autant être sans passé, sans héritage. Les traits typiques de la forme démocratique sont en effet esquissés par Lefort par contraste avec l'infrastructure symbolique qui, des profondeurs de la pensée médiévale, atteint le seuil de l'Ancien Régime. En d'autres termes, Lefort

construit les caractères de la forme démocratique de la société à partir de la rupture que celle-ci opère avec la formation théologico-politique. L'institution permet de penser une rupture dans les mailles de l'histoire, ce qui ne signifie pas simplement se référer à un contexte. Avec l'institution, le recours à une fondation entièrement rationnelle du monde et de l'histoire perd son sens. L'histoire ne procède pas par étapes nécessaires et ne développe pas une idée immanente à l'histoire, qui ne demanderait donc qu'à s'exprimer pleinement. Chaque ré-institution se produit en effet dans un champ dont nous faisons partie, ce qui nous empêche de nous situer à l'extérieur, nous rendant maîtres d'une prétendue rationalité historique immanente à cette même histoire. Cela ne signifie nullement qu'il faut renoncer à la recherche d'une logique de l'histoire, mais qu'il faut savoir en saisir le sens *ambigu*. C'est ce qu'écrit Merleau-Ponty dans le cours précédant celui sur l'institution, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », en 1953-54. C'est là qu'est accepté et explicité l'élément contingent de l'histoire, qui ne se configure ni comme une série d'épisodes sans lien entre eux, ni comme une lutte déjà gagnée dans le ciel des idées. Il y a histoire s'il y a « une logique dans la contingence, une raison dans la déraison ».

C'est précisément cette réflexion sur l'histoire qui permet de penser la modernité lefortienne à travers l'idée d'une histoire philosophique de la modernité. La démocratie se configure en effet pour Lefort comme une révolution - dans le sillage de la définition d'Alexis de Tocqueville - qui instaure une nouvelle manière d'institution du social. Il s'agit d'une rupture complète, qui part néanmoins d'une formation théologico-politique. La démocratie elle-même nous permet donc de mieux comprendre le passé dont elle est issue, bien qu'elle soit instituée par ce passé de manière ambiguë. C'est exactement ce que Merleau-Ponty avait dit des révolutions en essayant de les penser comme étant des institutions et pas le contraire des mouvements instituants. Il n'y a pas de clarté absolue dans l'histoire de la démocratie. Ce qui nous est permis, c'est de trouver une logique possible, une logique dans la contingence. L'hypothèse d'une « histoire philosophique de la modernité » devient alors la recherche d'une telle logique. La proposition consiste à ordonner dans un cadre non téléologique ce qui dans la réflexion de Lefort est donné de manière non systématique. La modernité est synonyme de l'aventure de désintrication du nœud théologico-politique dont la rupture sera mise en scène par la démocratie. Il s'agit, en d'autres termes, de trouver ce qui contribue à cette dissolution, à l'avènement d'un

social sans garanties transcendantes et donc ouvert au conflit. En d'autres termes, il s'agit de saisir la « parenté des choix » qui fait que l'avènement de la démocratie ne se réduit pas à un simple concours de circonstances. C'est ainsi qu'on a entendu l'histoire philosophique de la modernité.

Chapitre 2. Complicquer le marxisme et le structuralisme : Lefort entre phénoménologie et anthropologie

Le deuxième chapitre poursuit l'analyse du concept lefortien de « mise en forme du social » à travers l'étude de l'influence de l'anthropologie. C'est l'occasion en outre de saisir en quoi les années de *Socialisme ou Barbarie* (pour Lefort 1949-1958), ont été fondamentales pour Lefort pour penser, à travers la méthode phénoménologique, un marxisme non orthodoxe tout en posant les premiers jalons pour une pensée de la division du social. Cette idée sera centrale, en effet, dans la remise en question du politique et de la forme de société démocratique à partir des années '60. Pensée du social et pensée de l'histoire, anthropologie et phénoménologie se croisent à un moment où, dans les années '50, les acquis de l'anthropologie sur l'expérience politique des sociétés « primitives » suggéraient une idée d'histoire plus complexe que celle que le marxisme était en mesure d'esquisser. Le chapitre examine également la critique du structuralisme lévi-straussien par Lefort, qui est fondamentale pour comprendre son idée, à peine formulée dans les années '50, de politique et de symbolique. Cette double critique marque le début du cheminement intellectuel de Lefort vers une refonte du concept de politique.

Le chapitre s'ouvre par un aperçu du contexte intellectuel dans lequel Lefort développe ses réflexions. Entre 1940 et 1950, la scène philosophique et politique française est dominée par deux grands courants : le marxisme et le structuralisme. Le chapitre déploie les arguments de Lefort pour dissocier ce que à ses yeux était le marxisme « authentique » des réductions économistes et volontaristes, et notamment de la version léniniste fondée sur l'écart entre avant-garde et masses ouvrières. Le but de Lefort est de montrer en quoi les « pseudo-marxismes » trahissent la philosophie intégrale de Marx. Pour le montrer nous nous sommes encore une fois appuyés sur le marxisme de Merleau-

Ponty jusqu'au moment où il s'en détache aussi. Merleau-Ponty développe une philosophie qui remet en cause à la fois le matérialisme et l'idéalisme, en proposant une vision de l'histoire comme « milieu de vie ». Guidée par Merleau-Ponty, la critique lefortienne s'est dirigée en particulier contre les marxismes qui présentent le parti communiste comme l'avant-garde nécessaire au prolétariat pour le conduire vers la révolution. Lefort rejette cette conception autoritaire de l'histoire et de la politique, soulignant que la classe ouvrière doit pouvoir agir sans garanties et qu'elle n'a plus besoin d'un parti pour la diriger.

La question de l'organisation révolutionnaire et celle du rôle du parti est en effet motif de désaccord avec la majorité du groupe *Socialisme ou Barbarie* dès la création de la revue. Déçu par l'incapacité du trotskisme à penser la nature du régime soviétique, Lefort avait fondé, avec Cornelius Castoriadis, le groupe *Socialisme ou Barbarie*. Ce groupe se pose en critique radicale non seulement du stalinisme, mais de chaque conception orthodoxe du marxisme. Lefort et Castoriadis développent une critique du régime soviétique, qu'ils ne considèrent plus comme un « État ouvrier dégénéré », mais comme une forme sans précédent de bureaucratie totalitaire. Lefort critique la bureaucratie soviétique en tant que nouvelle classe dirigeante, qui ne représente plus les intérêts du prolétariat mais s'engage à maintenir son propre pouvoir et ses privilèges. Cela conduit toutefois Lefort à rejeter toute forme d'organisation politique qui prétend représenter « définitivement » les intérêts d'une classe ou d'un groupe social. Puisqu'aucun artifice ne peut protéger la classe ouvrière et lui ouvrir une voie sûre, toute instance qui prétend parler une fois pour toutes au nom du prolétariat ou s'en porter garante devient une imposture. C'est précisément cette idée qui conduira plus tard Lefort à saisir la dynamique totalitaire, son aspiration à incorporer complètement le social. Est donc visible en ces années la pensée d'un social immaîtrisable qui conduira Lefort dans les années '60, en dehors d'une perspective marxiste, à penser l'institution démocratique comme une forme sociale sans garants. Si avant la Révolution d'Octobre rejeter le parti aurait signifié assumer une vision abstraite, car il s'agissait d'une revendication réelle du prolétariat, face à la bureaucratisation et à l'impérialisme, l'impératif tiré de Rosa Luxemburg de ne pas séparer l'avant-garde des masses, de coordonner et d'unifier le mouvement en dehors d'une réglementation rigide, devient pour Lefort une mise à l'écart du parti lui-même. Lefort peut défendre cette idée grâce à un travail sur la notion

phénoménologique d'*expérience* qu'il applique à « l'expérience du prolétariat ». Mais cela le conduit à l'abandon définitif de *SouB* en 1958, ainsi qu'à rejeter l'idée de direction révolutionnaire et de révolution elle-même au sens marxien.

Un autre moment clé dans la formation de la pensée de Lefort est sa rencontre avec l'anthropologie. En particulier, Lefort est profondément influencé par les travaux de Marcel Mauss, et notamment l'*Essai sur le don*. Mauss avait analysé les pratiques sociales et culturelles des sociétés dites primitives, montrant comment le don est un système d'échange intégral qui régule les relations sociales et symboliques plutôt qu'un simple acte économique. Lefort voit dans l'approche et la méthode de Mauss l'occasion de penser le social de manière non réductrice, en soulignant la dimension de « l'excédent » des relations sociales. Le don pour Mauss n'est pas un simple échange économique, mais un système d'obligations réciproques qui crée des liens sociaux et politiques. Lefort applique cette perspective à son étude du politique, rejetant les explications économistes qui réduisent le social à des relations empiriques ou des opérations inconscients et pourtant scientifiquement connaissables. Il souligne au contraire l'importance des institutions symboliques et des liens sociaux qui ne peuvent être expliqués par une simple analyse économique ou structurelle.

Dès 1951, Lefort avait été assistant du sociologue Georges Gurvitch à la Sorbonne, années au cours desquelles il lit et commente Lévi-Strauss. La critique du structuralisme passe donc par une méditation originale sur les préceptes de l'école durkheimienne de sociologie, en particulier via Marcel Mauss, pour développer une nouvelle pensée du social. Une pensée qui n'abandonne pas pour autant sa matrice socio-anthropologique. Chercheur en sociologie au CNRS jusqu'en 1965, puis directeur du département de sociologie de Caen jusqu'en 1971, fondateur en 1977 de la revue *Libre, politique, anthropologie, philosophie*, codirecteur avec Edgar Morin de 1983 à 1989 du Centre d'études transdisciplinaires Sociologie, Anthropologie, Politique, Lefort n'a jamais cessé de pratiquer une « sociologie digne de ce nom », même lorsque, au cours de ses réflexions sur la démocratie, la critique des sciences sociales se faisait plus âpre. Il suffit de penser que la démocratie est définie comme « forme de société ».

Le problème de Lefort est que Lévi-Strauss, dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, fait de Mauss le père du structuralisme. Il n'est pas clair dans quelle

mesure l'intention est d'insérer l'anthropologie structurale dans une tradition ou de pousser les idées de l'école durkheimienne aussi loin que possible dans sa propre direction : Lévi-Strauss voit dans les cycles de réciprocité enclenchés par le don (obligation de donner, de recevoir et de rendre) un réseau de connexions, d'équivalences et de solidarités qui, par l'universalité de ses règles, dépasse les données empiriques. En d'autres termes, la notion de fait social total rendrait manifeste que « le social n'est réel que s'il est intégré dans un système ». Plus explicitement, Lévi-Strauss affirme que le caractère révolutionnaire de *l'Essai sur le don* réside précisément dans la réduction du social à son caractère symbolique, c'est-à-dire dans sa délimitation en une structure. Lefort écrit contre cette « réduction structuraliste ». Pour Lefort, le « souci constant » de Mauss ce n'est pas d'expliquer un phénomène social à partir d'un autre phénomène considéré comme la cause, mais de relier toutes les caractéristiques – économiques, juridiques, religieuses, artistiques – d'une société donnée et de comprendre comment elles concourent à une même signification. La voie ouverte par Mauss loin de rejoindre le structuralisme avait permis à Lefort de donner un caractère spécifiquement politique à l'idée merleau-pontienne d'institution. Cela revenait aussi à considérer autrement que de façon saussurienne le symbolique. Pour Lefort, le symbolique ne se réduit pas ni à une *structure* symbolique ni à ce qui est censé expliquer une société. Chaque institution du social a pour Lefort une valeur symbolique parce que le social doit se reconnaître dans un pôle - le pouvoir - qui a nécessairement une portée symbolique. Mais c'est le pouvoir à être symbolique en raison de l'écart que le social établit avec soi-même et non pas la structure sous-jacente du social. Le chapitre montre donc comment Lefort a développé une conception du social en rupture avec le structuralisme et le marxisme, tout en esquissant une idée de social entendu comme une institution politique et symbolique du social.

Chapitre 3. La formation théologico-politique

Le chapitre a pour but de montrer ce qu'est la « forme théologico-politique » chez Lefort. Cela nous a permis d'aborder la question de la modernité en tant que déliement du théologique et du politique et de voir à partir de quel contexte et de quelles questions

prend sa forme le problème théologico-politique chez Lefort. Pour éclairer tout cela, on a dû faire référence à un tournant qui a eu lieu dans sa pensée et qui permet de rendre compte de l'insurgence de la question de la démocratie, du totalitarisme et du théologico-politique. Ces questions doivent être donc pensées ensemble et c'est ce que le chapitre essaie de démontrer.

Le chapitre commence par l'analyse d'un tournant important dans la pensée de Lefort, qui se produit autour des années '60. Pour comprendre la pensée de la démocratie, celle du totalitarisme et celle du théologico-politique, il était en effet essentiel de comprendre comment Lefort s'est éloigné du marxisme. Les écrits des années '60 témoignent d'une pensée nouvelle en rupture irrémédiable avec la téléologie marxienne et marxiste de l'histoire et sa vision « dérivée » du politique, mais ils sont en même temps l'expression d'une pensée qui est seulement en partie nouvelle, puisque ces écrits reprennent des germes déjà présents dans les analyses antérieures. Il ne s'agit donc pas tant d'identifier une rupture nette dans l'itinéraire intellectuel de Lefort que de deviner le caractère d'une pensée capable de revenir sur elle-même. D'une part, il s'agit de saisir ce qui dans la réflexion marxiste anti bureaucratique échappe potentiellement au cadre marxiste lui-même et, d'autre part, dans une dynamique étroitement liée à ce premier mouvement, d'identifier l'élément de rupture qui pousse vers une idée renouvelée de politique et d'histoire. Ce que nous avons traité dans ce chapitre et ce sur lequel nous avons voulu apporter un éclairage concerne la manière dont Lefort en arrive à penser un social qui ne coïncide jamais avec lui-même et qui est traversé par une division indépassable. L'hypothèse est que cette idée de division du social constitue l'un des éléments centraux du « tournant » de Lefort, à partir duquel il a pu ouvrir une réflexion inédite sur la question du politique, et par conséquent sur le théologico-politique ainsi que sur le phénomène totalitaire.

Nous avons parlé d'un « nœud lefortien » pour désigner l'entrelacement des questions qui naissent à partir du moment où Lefort, élaboré la leçon de l'anthropologie et celle de la phénoménologie, renouvelle sa conception du politique et du social. Comme nous avons tenté de le suggérer, la pensée de Lefort revient sur elle-même, se renouvelle à partir d'une parole tournée vers l'avenir et capable de s'ouvrir à de nouveaux horizons, notamment celui de la démocratie. Mais c'est un mouvement sinueux qui n'est jamais achevé : une fois parvenu à l'idée de régime démocratique, Lefort pourra revenir à

nouveaux frais au totalitarisme en partant ainsi d'une nouvelle perspective. Mais c'était sa première réflexion sur le phénomène totalitaire – menée vers les années '50 – qui lui avait permis d'esquisser les problématiques nécessaires à repenser le politique et la question même de la démocratie. L'idée du nœud suggère donc une sorte de circularité, l'image d'un fil qui se noue sur lui-même, tout en évitant celle d'une simple linéarité, évoquant plutôt des interférences et des contacts fructueux entre les concepts. Pour résumer brièvement notre propos et le situer dans le temps, trois moments peuvent être identifiés, dans l'ordre chronologique. Une première phase « anti-bureaucratique » qui commence à la fin des années '40 – emblématique en ce sens est l'essai *La contradiction de Trotsky* – et se termine par l'essai de 1956 *Le totalitarisme sans Staline*, dans lequel Lefort pousse sa réflexion sur le totalitarisme dans une direction politique, au détriment de l'accent « économique » de l'analyse de son ami Castoriadis. 1956 est en effet une année charnière dans notre nœud, puisque Lefort trouve « la vérité sur douze jours de lutte » de la Révolution hongroise dans des « mots d'ordre démocratiques » à l'effet explosif, tels que « élections libres, abolition du régime du parti unique, liberté de la presse, droit de grève des ouvriers, répartition des terres entre les paysans », en les pensant déjà hors du champ des revendications « bourgeoises ». En d'autres termes, ce qui est lu à la lumière des événements de la Révolution hongroise, c'est la revendication de « la liberté politique en général contre le totalitarisme, quitte à définir plus précisément ce que doit être cette liberté dans un second temps ». Les événements de 1956 ont donc non seulement reconfiguré, au moins en partie, l'horizon de pensée des intellectuels français, mais ils ont aussi fait entrer la réflexion lefortienne elle-même « dans une seconde phase ». Nombreuses sont en effet les questions ouvertes par une telle conceptualisation *politique* du totalitarisme : le sens d'une liberté politique qui ne se veut pas totalisante, la genèse d'un projet, c'est-à-dire le projet totalitaire, qui vise à renfermer la société dans les limites de la société elle-même à partir d'une légitimité purement sociale, sans altérité. Et donc, par contraste, la question d'un social immaîtrisable, dont l'origine est insaisissable non pas parce que cette origine serait cachée dans un au-delà métaphysique, mais parce qu'elle se configure comme tissage d'une trame dans laquelle nous sommes déjà pris.

En d'autres termes, dans ce long second moment, qui couvre les vingt années de 1956 jusqu'à 1976, l'idée d'« institution du social » prend forme sur la piste ouverte par

la tâche de penser la portée des soulèvements anti-totalitaires. Si cette nécessité s'inscrit ainsi dans la brèche d'une pensée déjà soucieuse de rendre compte de certains faits saillants du temps présent, c'est avant tout la rencontre fructueuse avec Machiavel, qui remonte au début des années '60, ainsi que la méditation sur l'idée merleau-pontienne d'institution, expressément abordée par ce dernier dans le cours au Collège de France en 1954-55, qui guident l'élaboration d'une nouvelle idée du social. De même que pour Merleau-Ponty l'institution désigne une « matrice symbolique », l'ouverture d'un champ à l'intérieur duquel l'expérience peut avoir lieu, pour Lefort l'institution du social désigne la « mise en forme » de l'expérience politique d'une société, qui, irréductible à un agencement systématique, prend dans chaque société une tournure singulière. Penser la vie politique en dehors de tout enfermement systémique et, par conséquent, ne pas réduire le pouvoir à la seule domination en saisissant l'étoffe symbolique c'est, dans le contexte de la crise du marxisme dans la France des années 1960, accepter de prendre au sérieux la question de la démocratie. *Question* parce qu'elle ne représente pas l'avènement d'un ordre établi, mais l'acceptation du désordre et de l'historicité profonde de toute institution du social - c'est l'inverse donc d'une prétendue fin de l'histoire. C'est d'ailleurs la raison qui fait que la démocratie s'établit en vertu de la recherche permanente de son propre fondement et de sa propre légitimité. Le totalitarisme représente alors l'envers inquiétant de la démocratie, l'horizon qui menace toujours de l'écraser en donnant enfin une réponse purement sociale à cette inquiétude démocratique.

On a ensuite essayé de tirer les conséquences de cette pensée renouvelée du social. Repenser le politique et le social au-delà du marxisme veut dire premièrement voir comment celui-ci essaie d'abolir tout écart entre Etat et société civile. En d'autres termes, le totalitarisme vise à supprimer l'écart, qualifié de « bourgeois » par le Marx de la *Judenfrage*, entre l'État et la société civile, figure à son tour de la « différence » au sein du social de divers domaines relativement indépendants (économique, juridique...). Même pour le Lefort encore marxiste de '56, cette différence ne se réduit pas à être une caractéristique de la société bourgeoise. On a montré dans quelle mesure l'essai de 1956 *Le totalitarisme sans Staline* visait justement à renverser la critique marxienne vis-à-vis de l'écart existant entre Etat et société civile. En décrivant la tentative totalitaire de saturation du social, Lefort découvre en effet la contradiction fondamentale du totalitarisme lui-même, qui se heurte à une caractéristique primordiale, et pas seulement

bourgeoise, du social: son irréductibilité à un projet immanent, l'impossibilité de coïncider avec soi-même.

Le cours donné à Caen en 1966-67 qui est élaboré dans sa version écrite avec Marcel Gauchet (*Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*) permet d'approfondir l'idée d'une division originaire du social. Ce n'est qu'en voyant que, à la base de toute forme sociale, il y a une division entendue comme écart originaire d'une société par rapport à elle-même, que l'on peut repenser l'aspect éminemment historique du politique. La pliure que chaque société donne à sa propre division, le degré de tolérance d'une société à l'égard d'une altérité qui la traversera toujours, sous des formes différentes, devient la forme même que prend le politique dans les différentes formes sociales. La division originaire est la brèche génératrice du politique et ce qui donne une forme à une société. La texture originaire de chaque société, la manière dont elle est organisée, ne doit pas, pour Lefort, faire oublier que cette texture n'est issue que d'une déchirure originelle. L'erreur du marxisme aurait alors consisté à penser comme possible l'avènement d'un régime capable de conjurer l'historicité même de la politique, ainsi que celle d'avoir pensé l'opposition entre classes en termes originaires, sans voir que ce qui est originaire n'est qu'une division du social qui précède les formes empiriques que cette même division peut assumer dans des formes sociales différentes. Cela revient aussi à réévaluer le pouvoir en le détachant de la pure domination pour voir qu'il est en revanche ce qui permet de donner une dimensionnalité au pouvoir et ce qui garantit une altérité de la société. Si le social est « institution continue de lui-même », cela revient à dire que le pouvoir met en forme l'absence de l'origine : c'est pourquoi le pouvoir a une valeur *symbolique*. Cela signifie donc que le social est toujours traversé par une transcendance, soit la transcendance de l'étoffe symbolique du pouvoir, et que cette transcendance n'est pas forcément religieuse.

Un élément important de ce « deuxième moment » c'est la circulation de *l'Archipel du Goulag* dans la France de 1973. Comme pour l'année '56, le '73 contribue à ébranler l'orthodoxie intellectuelle franco-européenne. L'enquête narrative de Soljenitsyne, outre la mise au jour de la réalité des camps de travail soviétiques, propose une critique du totalitarisme sous-jacente à la description des faits. Dans les pages de l'auteur russe, Lefort voit prendre forme une interprétation inédite du phénomène totalitaire. Lefort y lit la tentative mise en œuvre par le totalitarisme soviétique de donner

un corps au social et de balayer toute transcendance du social. En lisant et en réfléchissant sur Soljenitsyne, comme objecteur public « à l'attitude libertaire », dont la critique serait inspirée par un « christianisme sauvage », Lefort donne une première esquisse à son idée renouvelée du totalitarisme, compris comme écrasement de toute transcendance du social.

Le retour à la question du totalitarisme après le premier moment antibureaucratique implique en même temps une rupture avec la conception bourgeoise de la démocratie et l'affirmation d'une idée libertaire de démocratie. Celle-ci commence à être comprise comme l'impossible délimitation du social dans les limites d'un corps, puisqu'elle met en scène une communauté, un sujet politique, le peuple, qui n'acquiert jamais une détermination substantielle. Prendre distance, dans les années '60, du marxisme ne signifie pas pour Lefort se conformer à une idée « formelle » de la démocratie, mais plutôt y chercher une formule sans solution, le champ d'une effervescence toujours possible – et souhaitable, sous peine de stagnation. Dissiper les « malentendus » de Marx, c'est apprendre à voir les traits d'un social dont l'énigme nous échappe, c'est pluraliser l'idée de révolution, ce qui ne signifie pas y renoncer mais faire de la révolution elle-même un commencement, une brèche instituante et non la rupture de et avec toute institution. D'autre part, la « première phase » lefortienne avait laissé ouverte la question de comment interpréter les soulèvements antitotalitaires. L'idée lefortienne de démocratie est donc intimement mêlée à celle de révolution, même si cette dernière n'est plus entendue au sens classique, c'est-à-dire comme rupture absolue. Ce sont les révolutions antitotalitaires de l'Europe de l'est qui en partie ont permis à Lefort de repenser l'origine révolutionnaire de la démocratie.

Démêler le nœud lefortien, c'est voir en quoi les apories d'une interprétation encore marxienne de la société bureaucratique ont ouvert la voie à une idée renouvelée de la société et de la démocratie, ce qui à son tour permettra de repenser à nouveau le totalitarisme lui-même. On a pourtant montré que Lefort ne visait pas à penser une alternative sèche, comme le fait la pensée libérale, entre démocratie et totalitarisme. En effet, dès les premières élaborations de Lefort, la démocratie est présentée comme régime fragile parce que toujours exposée au risque du totalitarisme, mais aussi en raison de son effervescence, comme le montre son origine révolutionnaire et sauvage. La complexité de ce nœud apparaît en 1976 et particulièrement dans les pages de l'essai consacré à Soljenitsyne, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*. Le '76 est donc

l'année qui inaugure le troisième moment de la pensée lefortienne du politique, désormais attentif à saisir les paradoxes et les apories d'un régime « sans corps », le régime démocratique. C'est précisément cette perspective qui permet à Lefort de revenir au phénomène totalitaire en le comprenant désormais comme une réaction fantasmatique au régime « sans corps » de la démocratie. Emblématiques en ce sens c'est l'essai de '79 *L'image du corps et le totalitarisme* ou les deux essais de '80 *La logique totalitaire et Staline et le stalinisme*, rassemblés dans *L'invention démocratique*. Mais, en '76, raisonner sur la figure du corps politique, sur l'écart, sur la division du social, c'est aussi se frayer la voie vers la compréhension du « passé de la démocratie », c'est-à-dire se pencher sur l'histoire de la démocratie. En d'autres termes, l'exceptionnalité de l'invention démocratique ne réaménage pas seulement l'idée de totalitarisme mais pose aussi la question de la profondeur historique de la forme démocratique. Si la démocratie est une institution inédite, c'est-à-dire une rupture, elle n'en a pas moins un héritage.

Pour motiver la « troisième phase » lefortienne on a rappelé que le '76 est aussi l'année du séminaire *Formation de l'Etat moderne, pouvoir, corps politique, nation* dédié entièrement à Kantorowicz. Le « troisième moment » du nœud lefortien permet de comprendre la réflexion sur le théologico-politique chez Lefort. Une fois compris que le social est pour Lefort toujours traversé par une transcendance, on peut voir que cette transcendance n'est pas forcément religieuse. Penser le théologico-politique a cependant permis à Lefort de réfléchir plus largement à une forme archétypale de transcendance, à savoir le religieux. Comme le politique, c'est-à-dire la réponse que chaque société donne au « fait » de sa propre division, le religieux est capable d'exprimer la *profondeur* du monde. Dès lors, pour Lefort, le politique comme le religieux revêtent une valeur intrinsèquement symbolique. La religion parvient peut-être à exprimer de manière plus simple et plus directe la transcendance du monde, mais il ne faut pas en conclure que la transcendance est *en soi* religieuse. Le religieux n'est qu'une des manières de l'exprimer. En effet, seul le politique est capable de rendre compte des manières inépuisables dont une société peut élaborer le fait de sa propre division, c'est-à-dire les manières dont elle façonne son *altérité*. Parler alors de la transcendance du politique, ce n'est pas affirmer son caractère religieux, mais simplement se référer à l'altérité même qui caractérise le politique. En effet, il peut y avoir une transcendance absolument « autre », c'est-à-dire non localisable, comme c'est le cas pour les sociétés « primitives », ou une transcendance

qui se montre dans la division entre le visible et l'invisible, soit dans la division entre le corps mortel du roi et son corps immortel, garant de la loi terrestre. Ou bien il peut y avoir une transcendance sans transcendant, sans figure, sans corps à incarner et à signifier cette transcendance, comme cela se produit dans la démocratie à travers l'institution d'un lieu vide du pouvoir. On a en tel sens parlé d'une transcendance « *sub specie democratiae* ».

Ensuite on a défini la formation théologico-politique sur la base de la lecture que Lefort a fait de l'œuvre de Kantorowicz. Bien que cet aspect n'ait pas été beaucoup interrogé par les interprètes, il fournit la clé pour comprendre qu'est-ce-que le théologico-politique chez Lefort ainsi que pour saisir la radicalité démocratique. Lefort utilise l'analyse de Kantorowicz pour montrer comment la démocratie moderne s'est émancipée de cette forme politique. Kantorowicz avait en effet décrit la conception médiévale du pouvoir dans laquelle le roi incarne à la fois le corps matériel et le corps mystique. Cette forme théologico-politique reposait sur l'idée que le pouvoir était légitimé par une sphère divine et transcendante. On a montré comment dans la démocratie lefortienne, en revanche, le pouvoir n'est plus incarné dans un corps souverain, mais est « lieu vide » qui ne peut être occupé par personne. Il s'agit là d'une rupture radicale avec la forme théologico-politique du passé, dans laquelle le pouvoir était toujours légitimé par une forme de transcendance divine. Cependant, pour Lefort, la démocratie garde un rapport à la transcendance, même si cette transcendance est « de ce monde », c'est-à-dire qu'elle ne renvoie plus à une autorité et à une altérité divine, mais à la division et à l'altérité qui traversent le social lui-même. Lefort s'attarde sur la permanence de la même structure des deux corps du roi jusqu'à la Révolution française. A partir des analyses de Kantorowicz, Lefort tire un « principe d'incorporation » et celui d'un « dédoublement dans l'Un ». Jusqu'à l'Ancien Régime, la société reconnaissait son unité dans un corps, « qui trouvait sa figure dans le corps du roi ». Cela signifie que le roi conserve pour longtemps le pouvoir d'incarner la communauté politique dans son corps. En d'autres termes, les transformations subies dans le temps par la structure des deux corps du roi laissent pourtant intacte la notion d'une unité du royaume à la fois organique et mystique, dont le monarque représente à la fois le corps et la tête. Deuxièmement – et c'est là l'autre aspect crucial pour Lefort – le double corps du roi, individuel et collectif, mortel et immortel, exprime la médiation avec une instance supérieure. Cette altérité, le « dehors » du corps invisible du roi, rend visibles les relations sociales, en justifiant leur articulation et un

certain ordre social. Il y a donc également un « dedans », une substance reconnaissable et définie de la communauté politique. Le chapitre réfléchit donc aux conséquences « sociales » de l'institution théologico-politique du social soit à la plénitude d'un social assuré par un garant religieux, à la matérialisation dans le corps du roi d'un principe de légitimité de l'ordre social qui est réputé transcendant.

Chapitre 4. La cité divisée : Machiavel

Le chapitre sur Machiavel aborde le point culminant de l'itinéraire intellectuel lefortien. Dans *Le travail de l'œuvre Machiavel* de 1972 est en effet formalisé la nouvelle ontologie esquissée par Lefort ainsi que les lignes portantes de sa conception du politique, notamment l'idée de division originaire du social et celle de conflit. Dans le travail sur Machiavel, en outre, on retrouve la mise en système de toutes les acquis des analyses précédentes. Grâce à l'anthropologie le pouvoir est désormais considéré un pôle symbolique et d'unité – même si provisoire – du social. Grâce à la phénoménologie, le social est considéré comme un espace vivant irréductible à un système des relations.

Le travail de l'œuvre Machiavel est en effet considéré l'œuvre spéculative la plus riche de Lefort. On y trouve également une certaine idée de comprendre et d'interpréter les œuvres de pensée. Ce que nous avons mis en lumière, c'est l'affinité élective établie par Lefort entre une certaine manière de comprendre et de lire les œuvres et son idée de la modernité. L'œuvre de pensée qui franchit les frontières du temps empirique est l'œuvre qui, bien que née dans un certain milieu et bien que nourrie d'une tradition et d'un héritage, est écrite sans garanties, à l'épreuve d'une indétermination radicale. Cette même indétermination, qui ne signifie pas relativisme mais instauration d'une société, d'une action sans garants, est l'une des caractéristiques fondatrices de la modernité lefortienne. La rencontre et la méditation lefortienne sur les écrits de Machiavel sont l'occasion de sanctionner l'existence de cette correspondance entre œuvre de pensée et modernité. Cela signifie que, selon Lefort, on ne peut pleinement saisir la modernité de l'œuvre qu'à partir d'une œuvre déjà moderne, c'est-à-dire d'une œuvre qui accepte pleinement l'indétermination qui caractérise, pourtant, chaque œuvre de pensée. Il ne

s'agit pas d'une tautologie : pour Lefort, toute œuvre de pensée qui parvient jusqu'à nous est un défi au savoir établi. Or, seules les œuvres modernes s'approprient ouvertement de ce défi. Peut-être aucune œuvre comme celle de Machiavel. Nous avons examiné la façon dont Machiavel contribue à la correspondance, établie par Lefort, entre travail de l'œuvre et modernité.

On a ensuite retracé les conséquences principales de la manière lefortienne et machiavélienne de lire les œuvres. L'œuvre de Machiavel invitait d'après Lefort à une *démystification* : elle était pour cela l'épreuve d'une correspondance entre œuvre moderne et vie sans garanties. Dans le recours massif à l'histoire ancienne de la part des humanistes de la Florence de la Renaissance, Machiavel découvre une échappatoire au présent, l'invitation stérile à suivre un modèle, la construction d'un modèle politique capable de mettre à l'abri de l'audace que l'on trouverait dans certaines pages de l'histoire antique et surtout romaine. C'est ce que Lefort appellera, à partir des analyses proposées dans le *Travail de l'œuvre* et dans des essais de la même époque, « l'idéologie humaniste ». Avec ce syntagme il visait le mouvement conservateur au sein de l'humanisme, observable dans la période qui va du tumulte des Ciompi, en 1378, à l'arrivée au pouvoir de Cosimo de Médicis en 1434. Le courant humaniste, tout en énonçant des principes « à la base de la pensée démocratique moderne, telle qu'elle se définit surtout à l'époque de la Révolution française et en critiquant les valeurs aristocratiques et la tyrannie, participe néanmoins au rétrécissement spectaculaire du groupe dirigeant dans les limites d'une oligarchie ». C'était l'analyse de Machiavel, combinée avec originalité à l'enseignement marxien, à le conduire vers l'idée d'une « idéologie humaniste ». La différence fondamentale entre l'idée lefortienne d'idéologie tirée à partir de Machiavel et l'idéologie au sens strictement marxien réside dans l'approche anti-métaphysique. Selon Lefort, bien que l'on puisse et l'on doive voir comment la classe dirigeante dissimule ses intérêts particuliers sous le caractère de l'universel, on n'arrive pas à la « réalité » une fois déchiré le voile idéologique. L'idéologie ne se réduit pas au domaine de ce que Marx appellerait la « superstructure ». La critique de l'idéologie marxienne, dont Lefort est largement redevable, doit être lue avec l'idée qu'il existe un niveau symbolique qui transcende et façonne le social. On fait continuellement l'expérience de ce niveau, en en faisant par exemple la critique, mais on continue néanmoins à en faire partie. Autrement dit, la critique d'une forme sociale est redevable à l'institution du social qui est la possibilité

même de cette critique. En même temps, si l'on reste attaché à l'hypothèse marxienne selon laquelle la critique de l'idéologie présuppose une réalité objective, une infrastructure sous la superstructure, tout ce qui est de l'ordre du symbolique est disqualifié pour être ramené dans celui de l'idéologique.

Dans la lecture lefortienne de Machiavel on a pu voir comment le Secrétaire aurait également réalisé non seulement une rupture avec la manière humaniste de lire et d'interpréter l'antiquité mais aussi avec une certaine idée véhiculée par l'antiquité. Nous nous référons au fait que Machiavel rompt nettement avec l'idée aristotélicienne du *zoon politikon*, c'est-à-dire avec l'idée de la pleine réalisation de l'être humain dans une communauté politique ordonnée selon des fins et des hiérarchies précises. Il rompt également de manière irrémédiable avec l'idée cicéronienne de *concordia ordinum*: des aspects mis en valeur non seulement par Coluccio Salutati et Leonardo Bruni, mais aussi par des interprètes célèbres du vingtième siècle, respectivement John Pocock et Quentin Skinner. L'interprétation lefortienne de Machiavel nous a permis de mettre de l'ordre dans les nombreuses interprétations de Machiavel et à voir le caractère perturbateur de Machiavel par rapport à l'humanisme lui-même, ainsi que l'irréductibilité de sa pensée à plusieurs paradigmes interprétatifs. Machiavel, en reconnaissant les limites de l'humanisme florentin, propose une vision du conflit qui embrasse un parti pro-populaire. Dans les *Discours*, Machiavel affirme que les lois fondamentales pour la liberté de Rome sont le produit des conflits entre la plèbe et le sénat. Cela met en évidence un point crucial : alors que les humanistes florentins considéraient le désordre comme un mal, Machiavel y voyait une force créative et dynamique, capable d'instituer de nouvelles institutions politiques et de maintenir la liberté du corps politique. On a discuté également la proposition faite par Serge Audier d'un moment machiavélien français centré sur le conflit dont les représentants seraient Aron Merleau-Ponty et Lefort.

La modernité de l'œuvre de Machiavel, la désorientation qu'elle provoque précisément en raison de son acceptation d'une certaine indétermination anti-métaphysique, est particulièrement visible, selon Lefort, à la lumière de ce qui est défini comme le « mythe du machiavélisme ». La « légende noire » de Machiavel, la diffusion impressionnante du *Prince* en particulier, la fascination magnétique et en même temps la répulsion qu'il a exercée sur le large public est l'objet d'une section entière de *Le travail de l'œuvre*. La coïncidence « machiavélique » de la politique avec le mal ou celle de

l'identification entre immoralité et politique, viserait à conjurer la rupture beaucoup plus radicale inaugurée par Machiavel. Il s'agit de la rupture en vertu de laquelle ce n'est pas tant « l'autonomie » du politique qui est en jeu, puisque de nombreux travaux avaient déjà affirmé l'existence de fins propres au politique, que la reconduite délibérée du politique dans une sphère humaine, détachée de Dieu. Pour Lefort, il ne s'agit pas d'une question quantitative, où Machiavel serait simplement allé plus loin que d'autres dans la déstabilisation des critères de l'action politique, en assumant délibérément ce que la tradition, au moins ouvertement (c'est là l'important), ne permettait pas. Ce qui est en jeu, c'est plutôt un saut qualitatif : libérée de l'infrastructure divine, la politique prend sur elle la gravité de la responsabilité et surtout de l'*indétermination* humaine. Une idée de la politique, celle machiavélique, qui tout en conseillant aux princes de se servir de la religion, d'en faire un usage *instrumental*, a intrinsèquement ouvert la voie à l'idée qu'il était peut-être légitime d'imputer aux humains et non plus à un Dieu impénétrable la responsabilité des injustices terrestres. *Le travail de l'œuvre* doit donc aussi être lu comme la pleine inclusion de Machiavel dans la modernité de Lefort, qui par ailleurs sera définie dans une large mesure par sa lecture de Machiavel. En ce sens, Lefort repère dans l'analyse de Machiavel des phénomènes qui seront au cœur de son idée de la modernité, comme celui de la désincorporation. C'est encore une fois le phénomène du machiavélisme qui fournit à Lefort la piste de lecture en ce sens. Le nom Machiavel va de pair avec l'angoisse suscitée par la désintégration des liens sociaux et des hiérarchies traditionnelles. La critique de Machiavel, plus précisément, s'accompagne d'un « anticapitalisme rudimentaire ». Le machiavélisme est ainsi interprété par Lefort à la lumière de l'analyse marxienne du développement historique et de la discontinuité radicale introduite par la forme capitaliste. Marx, qui dans le *Manifeste* présentait le cours de l'histoire sous le signe d'une contradiction fondamentale, celle de la lutte des classes, dans les *Grundrisse* oppose le capitalisme à toutes les formes de production et les formes sociales qui l'avaient précédé. Marx, loin de présenter une image unique et cohérente du processus historique, montrerait que seul le capitalisme brise cette « image du corps » pour laquelle l'individu, la communauté et la terre existent dans un rapport de coappartenance mutuelle. C'est ce processus historique dont le capitalisme serait, même contre la rhétorique de Marx, un moment de discontinuité, qui brise irrémédiablement l'image du corps et subvertit par conséquent tout l'ordre social. Le machiavélisme est

ramené, dans une nouvelle interférence établie entre Marx et Machiavel, dans le mouvement de bouleversement du social, qui est interprété comme la désintégration de l'image du corps annoncée par le capitalisme. Ayant détruit l'image du corps et la transcendance qui garantissait les hiérarchies sociales, le pouvoir n'est plus enveloppé dans la « brume de l'idéalisation ». Soudain désacralisé, l'exercice du pouvoir apparaît comme « une activité dépourvue de contrepoint spirituel, aussi énigmatique que condamnable ». Le machiavélisme serait l'expression de cette angoisse d'effritement du social et, en même temps, la tentative de la conjurer. Nommer ce processus et trouver un coupable, en Machiavel, est une manière de contenir et de donner corps à ce processus qui menaçait de « désincorporer » le pouvoir et le social.

La spécificité de Machiavel serait justement dans sa façon d'entendre le conflit politique. La caractéristique première du conflit envisagé par Lefort à partir des écrits du Florentin, est son caractère anti-métaphysique. Nous entendons par là qu'il n'y a pas, pour Lefort, de régime fondé une fois pour toutes vers lequel le conflit devrait tendre de même qu'il n'y a pas de communauté politique définie parce que cette dernière est toujours divisée. Pour Lefort, plus radicalement, la communauté politique, à proprement parler, n'existe pas dans sa substantialité, ce qui ne revient pas à dire pas qu'une société ne puisse se dire telle, se reconnaître, avoir des frontières. Cette ontologie politique fait que tout conflit entraîne nécessairement d'autres, puisqu'il y a toujours une partie de la « communauté » exclue des bénéfices tirés du dernier conflit. S'il n'y a pas de régime fondé une fois pour toutes et si en même temps il n'y a pas de communauté politique actuelle, alors il n'y a pas non plus de notion substantielle de bien commun. Il n'y a pas de destination précise de la communauté politique : un ordre provisoire, une justice, ne peuvent naître qu'en vertu et à partir du conflit. La division et le conflit sont des traits primordiaux du politique. A la base de tout régime politique, il y a deux désirs différentiels, un désir d'oppression et de conquête et un désir contraire de *résistance* à cette oppression : le désir des grands et le désir du peuple. De l'affirmation par Machiavel de l'existence de deux humeurs, Lefort tire plusieurs conséquences. Tout d'abord, la cité moderne est inévitablement traversée par une division irrémédiable, et pourtant, à chaque fois, susceptible de « composition » politique. L'idée que l'espace politique est toujours, à son origine, divisé entre deux désirs dont l'un est le négatif de l'autre (soit le désir populaire, caractérisé par le *refus* de l'oppression des grands) entraîne l'idée que tout

régime politique est le résultat d'une « lutte des classes » entre les deux humeurs. Le syntagme marxien témoigne de la persistance d'une idée de lutte sociale qui, cependant, n'est pas caractérisée par un critère purement économique, ni destinée à être résolue par la prise définitive du pouvoir par le parti populaire. La division est insurmontable comme le conflit. C'est justement parce que la cité est divisée qu'il peut y avoir une composition politique et la création d'un espace politique commun, ainsi que c'est justement parce que les grands menacent toujours d'en vouloir plus et qu'en fait ils en acquièrent toujours plus, qu'il peut y avoir une justice qui freine une asymétrie entre les classes qui ne peut cependant pas être résorbée une fois pour toutes. Voilà le côté tragique de cette proposition politique radicale qui ne craint pas de se confronter à un minimum de réalisme politique. L'opposition entre les classes n'est en effet pas « dérivée » mais constitutive de tout scénario politique. Lefort cherche dans Machiavel les ressources pour penser une « physiologie dialectique » du conflit sans imaginer la fin de tout conflit social. Renoncer à un point d'achèvement de l'histoire ne signifie pas éliminer toute rationalité historique, mais accepter l'idée qu'il n'y a pas de moment où la différence entre « maître et serviteur » disparaît. Cela signifie, en d'autres termes, qu'il existe une dialectique entre les grands et le peuple, entre les parties qui constituent la cité. Il s'agit pourtant d'une dialectique « sans synthèse », comme l'écrivait Merleau Ponty dans *Le visible et l'invisible*, soit une dialectique qui rejette l'idée d'un aboutissement vers « un nouveau positif », sans pour autant nier celle d'un « dépassement qui rassemble ».

Le structuralisme lacanien avait fait face à un problème semblable. Il y a eu en effet un moment où, pour Lacan, la personnalité avait la possibilité de se constituer jusqu'à la personnalité accomplie, qui renvoie à la transparence hégélienne de l'ordre de la raison. C'est la « phase du miroir » de 1936 redevable aux idées d'Henri Wallon, mais qui dans l'essai de 1949 sur le même sujet prend une tournure tout à fait différente, en mettant fin à cette idée génétique et rationaliste de la personnalité. Lacan y affirme désormais que le sujet ne peut accéder à la transparence de la conscience et que toute son histoire est structurée à partir d'une identification avec l'*image* du miroir. Le sujet, toujours divisé, ne peut accéder à la connaissance claire de soi-même. En même temps, la personnalité est toujours en proie à l'aliénation dans l'image d'un moi unitaire. Au fondement du sujet il y a, en d'autres termes, une configuration insurmontable donnée par la scission entre un moi sans unité (je) et une image de soi idéalisée (moi), qui lui permet

d'avoir une histoire, bien qu'il s'agit désormais d'une histoire destinée à rester opaque et irrésolue. Il faut faire l'effort de penser cette même « configuration indépassable » à la base du champ politique envisagé par Lefort, en imaginant toutefois que là où c'est une collectivité qui agit, il peut y avoir des conquêtes, même si temporaires. Pour comprendre la cité lefortienne, il faut penser, avec cette configuration indépassable, et précisément à partir d'elle, l'émergence de la liberté.

Dire que le conflit est dialectique revenait aussi à dire que celui-ci pour être bon ne doit pas faire en sorte que les parties de la cité, les grands et le peuple deviennent des « factions ». Pour être générateur de la politique elle-même, le conflit doit viser la liberté et non la prévalence définitive d'une partie sur l'autre. Si cette condition est respectée, Machiavel et avec lui Lefort le précisent, peu importe que la plèbe ait recours à des moyens « *straordinarii e quasi efferrati* » qui ne font qu'effrayer les bien-pensants mais qui ouvrent la voie à la liberté. En d'autres termes, le conflit ne doit pas donner l'occasion aux parties de se retourner l'une contre l'autre dans un affrontement de factions ou dans une situation proche de la guerre civile. La poussée populaire, c'est-à-dire « la garde de la liberté », doit s'opposer dialectiquement à la partie sénatoriale. Et encore faut-il qu'il y ait une « sorte de reconnaissance mutuelle entre les deux humeurs » pour que l'affrontement ne devienne pas violence stérile. Lefort met en garde contre le danger de la cristallisation du conflit en factions rigides. Lorsque le conflit devient lutte entre des factions figées et « incarnées », la politique perd sa capacité à générer de la liberté et s'achemine vers la tyrannie. C'est ce qui s'est passé à la fin de la République romaine, lorsque le conflit entre la plèbe et les nobles est devenu une guerre civile, conduisant à la fin de la République et à l'établissement de l'empire.

L'œuvre de Machiavel est fondamentale pour comprendre la modernité lefortienne, car elle permet de penser le politique à travers le conflit. Cette vision est à la base de la forme de société démocratique, qui ne peut exister sans conflit. Le chapitre s'est en outre attardé sur la conception de la loi que Lefort tire de Machiavel. Pour le Florentin, les lois ne sont pas là pour éviter les tumultes entendus comme des désordres primordiaux dont il faut sortir. C'est l'inverse qui est vrai : ce sont les tumultes qui permettent à la loi elle-même d'avoir lieu, de se formuler et de s'affirmer non en tant que solution, mais comme un élan émancipateur qui n'est jamais achevé. C'est précisément ce mouvement contraire que Lefort appelle « l'excès de la loi ». L'approche

machiavélienne permet à Lefort de rejeter l'hypothèse contractualiste et de se démarquer de l'hypothèse libérale hobbesienne. La loi, pour Machiavel et Lefort, n'enchaîne pas les êtres humains et ne présuppose pas leur nature mauvaise. Si tel était le cas, alors toute loi édictée par le souverain est bonne car elle est supposée avoir une fonction régulatrice nécessaire à l'apaisement de la guerre au sein du corps social. Dans cette perspective, l'anthropologie négative ne sert pas seulement à donner au droit la fonction d'ordonner la société, mais aussi celle d'*éviter le* désordre lui-même. Machiavel nous invite au contraire à penser en termes dynamiques et physiologiques. Pour Lefort, la clé de voûte de cette physiologie politique est le conflit. Si l'on établit le primat ontologique du conflit et de la division, alors la proposition libérale ne tient plus car ses présupposés tombent : la nature humaine mauvaise, l'idée d'un ordre opposé à un désordre primordial. Il n'y a pas à strictement parler pour le Machiavel lefortien d'humain primordial, de sauvage à domestiquer par une loi bonne. L'être humain est intrinsèquement politique, bien que d'une manière très différente d'Aristote, puisque toute société est politique – il n'y a pas de barbares, nous les sommes tous et personne l'est – et que le droit ne s'inscrit pas dans le registre des finalités humaines mais dans une ontologie de la division et du conflit. Placer la désunion au fondement de la liberté, c'est repenser entièrement la genèse de la loi, le mettre en situation, plutôt que de le penser à partir d'un espace théorique abstrait et apriorique.

Chapitre 5. La Révolution française et les aventures démocratiques

Le chapitre explore le rôle déterminant de la Révolution française dans la pensée de Lefort, en particulier en ce qui concerne sa conception de la démocratie moderne et de la désincorporation du pouvoir. Lefort examine en quoi la Révolution est une rupture symbolique fondamentale, marquant le passage d'un régime théologico-politique, fondé sur le corps du roi, à un régime démocratique, caractérisé par la désincorporation du pouvoir et l'émergence d'un lieu vide du pouvoir. Lefort reprend et commente longuement l'analyse d'historiens « théologico-politiques » tels que Jules Michelet et

Edgar Quinet, qui ont réfléchi à la signification religieuse de la Révolution et en ont souligné les contradictions et le caractère inachevé. Réfléchir à l'interprétation de Michelet et de Quinet lui aurait également permis de réfléchir en général à l'idée de révolution, c'est pourquoi nous nous sommes attardés sur les lectures lefortiennes des penseurs théologico-politiques de la Révolution.

L'objectif du chapitre a été de montrer que les spéculations théologico-politiques d'auteurs comme Michelet et Quinet en particulier, mais aussi Tocqueville, sont une source essentielle de la constitution de l'idée de démocratie et de modernité chez Lefort. Si en effet les idées au cœur de la modernité de Lefort telles que « désincorporation » et « lieu vide du pouvoir », avaient déjà été partiellement formulées en '76 dans l'essai sur Soljenitsyne et en '79 dans l'essai *L'image du corps et le totalitarisme*, c'est dans les essais des années '80 consacrés à Michelet et Quinet que Lefort trouve une certaine confirmation de ces caractéristiques de la forme sociale démocratique. En d'autres termes, dans l'interprétation de ces œuvres Lefort trouve un véritable lexique de l'institution démocratique que ne cessera par ailleurs d'utiliser chaque fois qu'il aura l'occasion d'écrire sur la démocratie.

Tout d'abord, Michelet et Quinet lui offrent la possibilité de saisir l'épaisseur de l'institution du social. Les réflexions des deux historiens-philosophes qui ne participent pas encore à l'horizon contemporain de la science politique, qui prétend épuiser le discours sur les formes politiques en « découpant » la société en ses aspects politiques, économiques, religieux, etc. escamotant ainsi l'idée d'une formation originaire du social lui-même, offrent un terrain d'élection pour saisir la plénitude de la dimension symbolique du politique dans ses transformations. Ainsi, si Lefort écrit sans doute dans une perspective moderne, c'est-à-dire dans une perspective qui ne cherche pas la vérité religieuse du nouveau, mais plutôt la confirmation d'une mutation symbolique radicale où le théologique et le politique ne sont plus entrelacés, il ne considère pas pour autant comme chimériques les spéculations de ceux qui ont interrogé la rupture révolutionnaire à travers un gradient religieux.

Pour Lefort, en outre, dénouer le fil du théologico-politique, c'est aussi en suivre les volutes à partir du sens de la rupture révolutionnaire française. Grâce à la réflexion singulière de Michelet et à celle de Quinet, Lefort peut saisir les paradoxes de la

Révolution française. Tout d'abord, le paradoxe d'une révolution qui ne se débarrasse pas d'un certain héritage théologico-politique, tout en annonçant les caractéristiques d'une société, la société démocratique, à la recherche constante de son propre fondement comme de sa propre légitimité. Le second paradoxe suit le même mouvement que le premier : ce qu'on voulait mettre en lumière, c'est le fait que Lefort trouve dans l'interprétation théologico-politique de la Révolution et plus généralement dans l'approche de Michelet et de Quinet les germes d'une idée moderne du social, que Lefort fera sienne. C'est-à-dire les signes de la désarticulation même entre le théologique et le politique, vers une société en débat permanent : inquiète parce que sans garants. Bien que toute institution du social se configure comme la réponse à l'énigme posée par la division qui traverse toute société, seule l'institution moderne, plus précisément l'institution démocratique, accueille en tant que telle, dans sa liberté angoissée, cette énigme, entendue comme l'indétermination de l'institution elle-même, l'abîme de la fondation. C'est précisément en poussant plus loin les prémisses de la spéculation des historiens « théologico-politiques » que Lefort arrive à cette définition de modernité et de démocratie.

Michelet et Quinet, selon Lefort, sont en effet sensibles à l'avènement, avec la Révolution, d'une subjectivité politique qui n'a plus rien à voir avec les prérogatives du pouvoir royal. Le paradoxe est que ce sont précisément les auteurs restés dans un schéma interprétatif théologico-politique qui ont le mieux perçu cette mutation radicale du sujet sous-jacent au pouvoir et le changement subi par la légitimité politique à la suite de la Révolution française. Michelet et Quinet, en d'autres termes, ont pu voir clairement les problèmes que posait le transfert du concept de souveraineté du roi au peuple ainsi que les apories d'une refondation théologico-politique du social. Si le religieux auquel ils ont recours pour comprendre la Révolution représente un « pôle d'unité » permettant de conjurer la menace de dissolution du social apparue avec l'effondrement de la société d'Ancien Régime, le religieux est en même temps, pour ces auteurs, un vecteur capable d'éliminer l'illusion que, après la mort du roi, l'institution du social pouvait devenir une entreprise entièrement humaine et le peuple un sujet politique empiriquement déterminable.

Lefort s'attarde sur les méandres conceptuels de Quinet et Michelet, sans doute parce qu'ils ont saisi les paradoxes de la Révolution. Lefort trouve dans les apories de

l'événement révolutionnaire français l'annonce des paradoxes typiques de la modernité. Bien que les deux historiens aient compris la Révolution en tant qu'événement religieux, leurs arguments montrent intrinsèquement l'impossibilité d'un retour à la fondation religieuse. Dès lors, la violence de la fondation révolutionnaire du social s'avère peu « efficace », du moins si on la compare à celle des modèles anciens. De plus, pour Quinet il y avait une contradiction fondamentale entre les fins et les moyens de la Terreur. Pour être efficace la Terreur aurait dû viser à anéantir les cultes anciens, mais en même temps un « esprit moderne » de tolérance l'empêchait de faire *tabula rasa* des vieilles institutions. Ainsi, la Terreur révolutionnaire, déchirée par sa contradiction, plutôt que fondatrice, apparaît comme impuissante. A cet égard, on a rapporté l'« inefficacité » de la Terreur, subtilement décryptée par Quinet, à la désincorporation du corps politique advenue avec la révolution. L'impuissance de la Terreur révolutionnaire à refonder le corps social doit être comprise à partir du fait qu'elle voulait utiliser des moyens théologico-politiques qui pouvaient pourtant marcher seulement tant que le pouvoir gardait une « plénitude » suffisante pour rendre ses actes efficaces et sa violence fondatrice. Autrement dit, l'impuissance révolutionnaire a été comparée à l'efficacité symbolique de la royauté, dont le fondement religieux agissait comme le garant de l'expérience du monde et du social. Que faire lorsque ce fondement disparaît et avec lui le « savoir » du corps social qui l'accompagnait ? Le chapitre s'est arrêté sur ce que la révolution annonçait : un régime, la démocratie, toujours à la recherche de son propre fondement. Dans le refus intrinsèque de Michelet et de Quinet d'une refondation théologique du social, qu'ils avaient paradoxalement rejetée justement sur la base d'une interprétation de la Révolution comme événement religieux, ils avaient offert à Lefort l'occasion de repenser la révolution *en général*, qui n'est plus comprise comme une aspiration à un régime dernier, comme l'avait préconisé Marx.

La Révolution française comme « abîme de fondement » nous a permis de raisonner sur la démocratie en tant que régime en quête perpétuelle de son fondement. Comme le dit Michelet, la Révolution avait vu « des abîmes d'avenir ». Avec cette expression il voulait dire que la Révolution n'avait pas achevé tout ce qu'elle avait promis. Pour Lefort, cet inachèvement, cette sorte d'angle mort de la Révolution, plutôt que de montrer l'inachèvement religieux de la Révolution, selon le jugement plus ou moins tranchant de Michelet et Quinet, est un signe de l'indétermination annoncée par le

régime démocratique. Cette indétermination nous a également permis de revenir au concept marxien de révolution. La révolution *en général* n'est pas comprise par Lefort comme aspiration vers un régime définitif. On a vu la façon dont Merleau-Ponty avait abordé le même problème à partir, entre autres, de la réflexion de Michelet. Dans *Les aventures de la dialectique*, il écrit que la révolution est un abîme d'avenir parce que toute révolution fait entrevoir un avenir qui se referme immédiatement lorsque la classe révolutionnaire prend le pouvoir, devenant à son tour une bourgeoisie. Toutes les révolutions sont donc vraies en tant que mouvements mais fausses en tant qu'institutions, et la difficulté est de savoir s'il existe une classe capable de gouverner sans céder aux exigences mêmes du gouvernement, s'il peut y avoir une classe qui emprunte les armes de la bourgeoisie sans en devenir une elle-même. La révolution comme abîme d'avenir serait le mieux illustrée par la Révolution d'Octobre parce que l'aporie entre gouvernement et révolution, entre mouvement révolutionnaire et institution gouvernementale, y serait particulièrement visible. Le problème général de la révolution marxienne, selon Merleau-Ponty, est l'illusion de faire coexister l'idée de révolution comme gouvernement avec celle de révolution comme mouvement. Le malentendu de Marx serait de vouloir concilier, sous la garantie d'un développement historique objectif, l'idée d'une maturation historique des conditions de la révolution avec celle de l'arrivée au pouvoir d'une classe qui ne gouverne pas mais incarne la révolution permanente. La difficulté réside dans le fait que, pour Merleau-Ponty, il s'agit de deux moments inconciliables. Il n'existe pas, pour le philosophe, de classe que l'histoire légitime comme « la dernière de toutes les classes, la suppression de toutes les classes et d'elle-même en tant que classe ». Même la classe qui se veut absolue, une fois installée au pouvoir perd son caractère d'universalité et ne peut que recommencer l'éternel « jeu des parties » de la politique.

Or, pour Lefort la Révolution française d'une part fait surgir sur la scène de l'histoire cette aporie que le marxisme, comme le montre bien Merleau-Ponty, tentera de résoudre une fois pour toutes mais d'autre part, précisément parce que l'aporie est insoluble et la recherche d'une solution dernière liberticide, elle annonce l'abîme de la fondation démocratique. En d'autres termes, le sens de ces abîmes d'avenir doit être compris comme l'acceptation d'une incomplétude constitutive du régime démocratique. Si la Révolution française est pour Lefort une révolution violente qui a montré pour la

première fois les paradoxes inhérents à la révolution, elle ne doit cependant pas être considérée comme le modèle des problèmes de toutes les révolutions, jusqu'à la Révolution d'Octobre. Il y a une différence fondamentale entre 1789 et 1917, qui n'est pas seulement temporelle ou liée à l'existence ou non d'une classe ouvrière. Lefort n'est pas Furet, la Révolution française permet certes en partie, par ses paradoxes, de comprendre quelque chose à la Révolution d'Octobre, mais elle n'annonçait ni le bolchevisme ni le totalitarisme. Elle se configure comme l'annonce d'un lieu vide du pouvoir, ce que permet à Lefort de pas disqualifier le concept de révolution en sa généralité. Il n'y a ni la tête du roi pour se porter garant des actes de la Terreur, ni la tête phantasmatique de l'*Egocrate* totalitaire, sur laquelle Lefort s'interrogeait déjà depuis '75 dans le sillage de Soljenitsyne. C'est en ce sens que l'aventure de la Révolution française est une préfiguration du régime démocratique, particulièrement visible dans les paradoxes de la Terreur.

Si, en définitive, la Révolution rompt pour Lefort avec le théologico-politique, il saisit tout le sens de cette rupture grâce, paradoxalement, aux auteurs qui ont pensé la Révolution française à travers le prisme théologico-politique. Ce sont ces mêmes auteurs qui lui confirment et lui suggèrent le sens de l'avènement de la modernité et de la démocratie comme une aventure de désintringement du religieux et du politique et de désincorporation du social. Par ailleurs, des auteurs comme Michelet et Quinet le guident de manière indirecte dans la conceptualisation des conséquences de ce bouleversement de l'institution du social. Les acteurs de la société démocratique, en effet, après la fin des deux corps du roi ne deviennent pas manipulables à volonté par des êtres humains. Une fois clôturé la transcendance religieuse, prend le relais une transcendance paradoxalement enracinée dans ce monde. C'est-à-dire la transcendance qui traverse une société sans corps toujours à la recherche de sa propre identité. S'il n'y a plus de corps politique avec une identité établie, personne ne peut parler, une fois pour toutes, au nom du peuple. La transcendance démocratique est l'antidote d'une immanence fallacieuse qui serait le contraire de la transcendance théologico-politique. Une immanence qui, dans ce cas, conduirait à la recherche d'une définition ultime du peuple, sans toutefois qu'aucune superstructure ne vienne limiter le pouvoir qui résulterait d'une telle entreprise. Elle conduirait, en d'autres termes, à attribuer des caractéristiques absolues à un sujet évanescant avec des résultats nécessairement liberticides, comme l'illustre pour Lefort le

cas limite du totalitarisme. C'est pourquoi les réflexions de Michelet et de Quinet sont si précieuses pour Lefort. Ces derniers se sont battus contre l'idée du peuple-fétiche et ont saisi mieux que d'autres les pièges que recèle toute proclamation de la toute-puissance du peuple.

La réflexion de Lefort sur la Révolution française et la démocratie est donc une contribution fondamentale à la compréhension de la modernité politique, mettant en lumière la complexité et les paradoxes d'une mise en forme du politique qui se nourrit de son indétermination et de son ouverture au conflit.

Épilogue. La forme de société démocratique

Le chapitre conclusif récapitule les traits et les conséquences inhérents à la *forme* de société démocratique. Comme on l'a vu tout au long de ce travail, la phénoménologie merleau-pontienne, méthode et mine de concepts pour penser le politique, est rejointe dans les années '50 par l'anthropologie. Le symbolique dont parle Lefort pour penser le pouvoir et le social n'est pas celui formalisé par les structuralistes, c'est-à-dire l'inconscient, la prééminence du signifiant sur le signifié, mais plutôt la trame symbolique qui à travers le pouvoir permet à une société de se dire telle et de se reconnaître. Au fond, l'opération de Lefort n'est pas loin, bien qu'avec des résultats et des hypothèses fort différents, de la proposition de Bruno Latour d'interpréter (aussi) nos sociétés avec un regard anthropologique. Cela ne veut pas dire que Lefort pratique, à proprement parler, une anthropologie des démocraties modernes. La référence à la méthode anthropologique doit être comprise dans un sens heuristique : l'anthropologie est là pour rappeler qu'il existe une dimension qui, sous différentes formes, transcende chaque société, que le politique, même dans les sociétés occidentales, n'est pas seulement un domaine indépendant des autres, mais qu'il renvoie à quelque chose de primordial, à une « mise en forme » politique. Même lorsque la société n'est pas *hétéronormée*, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est pas régie par une norme transcendante ou inconnaissable, la forme politique n'est pas analysable comme un objet en soi. Pour Lefort, cela signifie que

l'institution politique du social ne doit pas être comprise comme auto-instituante : il y a toujours une dimension excédentaire, même dans les sociétés qui ne s'instituent pas par un principe divin ou mythique. Dans l'essai de 1981 intitulé *Permanence du théologico-politique ?* de ce type de société, et il pensait clairement à la démocratie, il affirmait que la dimension symbolique « n'est plus dissimulée sous la représentation d'une différence entre le monde visible et le monde invisible ». Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus de dimension symbolique et donc d'altérité.

On a pu à cet égard apprécier comment la méthode merleau-pontienne et une certaine tradition socio-anthropologique interviennent ensemble, dans une synthèse originale et peut-être inégalée dans la France des années '50-70, pour compliquer la pensée marxiste, en saisissant l'erreur méthodologique de ce dernier à penser le politique comme dimension « dérivée » de l'économique, ainsi qu'à assimiler trop linéairement les plans idéologique et symbolique. Toute société est le résultat d'une mise en forme dont elle n'est pas l'auteur, du moins pas dans un sens volontariste, de même que ce ne sont pas les conditions matérielles seules qui déterminent la forme d'une société. Il en va de même pour la société démocratique, qui est d'emblée définie comme « forme de société démocratique » : une formule qui, tout en faisant allusion à des sources anthropologiques, renvoie à la sensibilité et au vocabulaire d'auteurs tels qu'Alexis de Tocqueville, souvent convoqués par Lefort à partir des années '70. Cette caractérisation « sociologique » ne peut être négligée lorsqu'on parle de démocratie : dire que la démocratie est d'abord une forme de société, c'est sortir de la cristallisation institutionnelle selon laquelle la démocratie n'est qu'une formule juridique (même si des garanties institutionnelles sont nécessaires, ne serait-ce que la séparation des pouvoirs, la liberté de la presse...) et affirmer en revanche l'existence de *passions* et de *coutumes* démocratiques à la base d'une société que l'on peut qualifier de démocratique. En effet, il n'y a pas de démocratie sans l'existence d'un « espace social vivant » et sans participation démocratique, c'est-à-dire sans « le sentiment partagé par les citoyens d'être partie du jeu politique ».

Régler les comptes avec la pensée de Marx ne veut pourtant pas dire épouser une vision libérale de la démocratie. Que l'individu ne soit pas le référent ultime de la forme démocratique, mais pas non plus une imaginaire communauté homogène, est attesté, entre autres, par la manière dont Lefort conçoit les droits politiques et sociaux. Contre la critique des droits de la *Judenfrage* marxienne, Lefort invitait, en 1980, à considérer la

charge éminemment politique, puisque relationnelle, des droits politiques. Ce qu'il faut souligner à propos des droits, ce qu'il faut défendre et revendiquer, c'est l'idée d'un espace interpersonnel et intersubjectif qui sous-tend leur formulation. Il peut y avoir des droits parce qu'ils s'originent et s'exercent à partir d'un espace, d'une « chair du social ». C'est cette trame commune qui est le présupposé des droits et non l'existence individuelle des citoyens. Comme Arendt, Lefort ne se réfère pas à la formulation universaliste et abstraite des droits humains, mais à leur genèse dans un espace social, au fait qu'ils sont d'abord et avant tout des droits *civils*. Mais pas seulement : toujours proche d'Arendt, le droit est pensé dans sa valeur transcendantale, en dehors d'un cadre fondationnaliste. Pour Lefort, le droit doit porter en lui l'idée de l'indéterminable.

La formule arendtienne du « droit à avoir des droits », qui exprime le caractère non définitif de l'acquisition des droits, de même qu'elle affirme, précisément parce qu'elle est formulée au singulier, l'existence d'un droit à partir duquel d'autres droits peuvent s'originer, est étroitement liée chez Lefort à la dynamique conflictuelle de la communauté démocratique. La communauté démocratique n'est jamais positive et, à proprement parler, n'existe que virtuellement car elle n'est pas figurable, c'est-à-dire que la frontière précise de son extension n'est pas donnée. Cette « désincorporation » du social doit être pensée en lien avec l'avènement, dans la modernité, d'une société qui accepte sa propre division constitutive. C'est précisément parce que le social est originellement divisé que l'ordre établi est provisoire, qu'il ne repose sur aucun présupposé naturel ou divin. La communauté est traversée par une division originaire que le pouvoir recompose temporairement sur la base des revendications de ceux et celles qui sont exclus de l'ordre établi. Ce qui, dans l'analyse lefortienne de Machiavel, était la physiologie dialectique entre le peuple et le grands devient, dans les sociétés démocratiques, la lutte pour l'acquisition des droits par la partie du peuple qui est exclue des bénéfices de la démocratie.

Mais on a pu voir que la critique lefortienne de la *Judenfrage* ne s'arrête pas à la définition strictement politique des droits humains. La façon dont Lefort comprend le droit et plus précisément sa dynamique conflictuelle, est en effet une conséquence de l'idée d'une division originaire de la société. Toutes les sociétés sont originellement divisées et il n'existe donc pas de société dans laquelle la dimension d'altérité qu'elle implique puisse être éliminée ou « réabsorbée ». En démocratie, la division entre État et

société civile instituée par le pouvoir est la forme assumée par une division qui est pourtant inéluctable. La spécificité de la démocratie est qu'elle reconnaît le pouvoir, et la division qu'il met en scène, comme infondés et donc continuellement remodelés par le conflit. Le « dualisme » entre la société civile et l'État est l'espace qui permet au conflit de s'exprimer et au pouvoir de changer de visage. La charge conflictuelle du politique ne passe donc pas, pour Lefort, par l'élimination de l'altérité du pouvoir, qui est considéré un fait incontournable, mais par l'idée que l'ordre social n'est plus assuré par aucun garant, et encore moins par un garant religieux. On sait que pour Marx, en revanche, la démocratie « bourgeoise » représente la réalisation mondaine (*Verweltlichung*) du christianisme, puisqu'elle ne ferait que reproduire ses dualismes. L'État démocratique reproduirait ainsi, dans le dualisme entre société civile et État, le dualisme entre la conscience privée des croyants et l'assemblée unitaire mais abstraite de l'Église. Pour Lefort il en va tout autrement avec la société démocratique. La démocratie ne réalise pas l'essence du christianisme et de ses divisions. Le christianisme met en scène une institution sociale dans laquelle la division originelle prend la forme d'une division reconnaissable entre le monde terrestre et le monde de l'au-delà. Pour Lefort, la forme typique de cette institution religieuse du social est celle formalisée par Ernst Kantorowicz dans les deux corps du roi. Or, la démocratie prend la forme d'une rupture avec ce type d'institution du social. Dire que la démocratie rompt avec ce schéma n'est donc pas dire qu'elle réalise subrepticement le dualisme mis en scène par l'institution religieuse du social. Le religieux est une manière de signifier l'écart du social par rapport à lui-même, mais cet écart n'est pas *en soi* religieux. C'est l'apanage du politique en général que de ne pouvoir coïncider avec lui-même sans avoir des répercussions totalitaires. Pour Lefort, le christianisme en tant que religion au fondement d'une forme sociale, est l'une des modalités par lesquelles certaines sociétés ont répondu, au cours de l'histoire, au fait de leur propre division. La division entre État et société civile doit alors être pensée à partir de l'idée d'une division originelle telle qu'elle s'exprime dans les sociétés démocratiques. Ce n'est pas un trait de la société bourgeoise qui réaliserait les dualismes de la religion chrétienne. L'« écart » entre l'État et la société civile en démocratie est ce qui rend le conflit possible parce que le pouvoir est désormais en quête perpétuelle de sa légitimité. Aucun pouvoir, aucun représentant ne peut exprimer le social dans sa totalité et c'est pour cela qu'il y a des conflits. Le modèle lefortien ne cherche donc pas à résoudre les

paradoxes constitutifs de l'effondrement de l'ordre social théologico-politique. Les conflits sont la conséquence de la fin de la légitimité absolue de ceux qui maintenant ne peuvent plus prétendre à juste titre incarner le pouvoir. C'est l'absence de légitimité absolue qui caractérise la démocratie et non l'existence de subjectivités partielles. La première est éventuellement une conséquence de la seconde et non l'inverse. Si l'accent était mis sur les subjectivités partielles, la logique démocratique serait toujours *précaire*. En revanche, elle fourmille de conflits parce que fait défaut la légitimité absolue du pouvoir. Pour Lefort, cette prérogative a pour conséquence la prolifération des conflits et la multiplication des débats sur le sens même du pouvoir. On a souligné ce point parce que si l'on ne garde pas à l'esprit les prérogatives de la conflictualité lefortienne, qui sont directement liées à l'idée d'un lieu vide du pouvoir, on finit par assimiler son modelé à des propositions *agonistiques* pour repenser un espace démocratique radical. Garder à l'esprit la spécificité de la proposition lefortienne permet d'éviter de retomber dans les nouvelles formes des mêmes dualismes que Marx voulait, très problématiquement, éliminer.

Le problème de la légitimité démocratique n'est toutefois abordé par Lefort qu'indirectement, c'est-à-dire à travers son affirmation décisive que la démocratie est ce régime fragile par essence – bien que fragilité ne soit pas synonyme de précarité – puisqu'il est toujours à la recherche de son propre fondement et de sa propre légitimité. La thèse affirme qu'il n'est pas possible de saisir pleinement cette caractéristique de la société démocratique qu'en prêtant attention à un autre trait de la démocratie lefortienne, à savoir sa configuration en tant que régime dans lequel le théologique et le politique ne sont plus soudés. Si, en effet, l'institution théologico-politique du social s'écroule, s'effondre aussi le « fondement religieux du pouvoir », ce qui signifie que le social manque du « garant de la certitude qui soutient l'expérience du monde », tout comme le social n'a plus un détenteur de la loi qui s'imprime dans les relations sociales et les maintient dans l'unité. Rien ne montre mieux que cette affirmation que la démocratie est le régime fondé sur l'absence de garants.

Le travail doctoral a voulu, en outre, positionner Lefort au sein du paradigme complexe et très débattu de la sécularisation. On voulait montrer comment l'approche lefortien à la question théologico-politique était incompatible avec ce paradigme. En outre, des ouvrages indispensables au débat autour de la sécularisation ont été traduits en

français après que Lefort avait formulé ses idées directrices sur la société démocratique. Par exemple, l'ouvrage de Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* de 1966 a été traduit en français en 1999, tandis que la première et la deuxième *Théologie politique* de Carl Schmitt ont été traduites, dans un volume qui les rassemblait toutes deux, en 1988. La référence de Lefort, qui ne cite pratiquement jamais les ouvrages en langue allemande dans l'édition originale, alors qu'il lit plutôt l'anglais, dans le débat contemporain sur la sécularisation, reste Ernst Kantorowicz, à l'exception d'une référence à l'*Encyclopédie* de Hegel. Si l'on prend comme lignes directrices les deux manières possibles de comprendre la sécularisation, telles qu'identifiées par Jean-Claude Monod dans son étude de référence sur la question (*La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*), il est possible de vérifier comment elles s'écartent toutes deux de l'approche lefortienne. Que la sécularisation soit comprise comme le « retrait du religieux », ou bien dans sa variante plus radicale comme une « liquidation », selon l'expression de Carl Schmitt, ou qu'elle soit comprise comme le transfert du religieux dans la modernité, c'est-à-dire, selon le modèle hégélien, comme la réalisation et la mondanisation (*Verweltlichung*) du religieux dans la modernité politique, nous nous trouverions, pour Lefort, pris dans un discours qui prétendrait connaître l'essence du politique ou du religieux. Il est vrai que le théologique et le politique ne sont plus soudés avec l'avènement de la modernité, comme il est tout aussi vrai que la démocratie lefortienne est la mise en forme tangible de la fin du théologico-politique. Mais si Lefort avait pu dialoguer avec le paradigme de la sécularisation – c'est la ligne interprétative que nous défendons – il n'aurait pas assimilé son idée de *désintrinsication* du théologique et du politique qui s'est produite avec la modernité à l'idée d'une *séparation* entre le théologique et le politique. L'idée de désintrinsication renvoie à la persistance d'une imbrication du théologique et du politique dans une époque historique donnée et dans une formation théologico-politique donnée – celle que nous avons longuement vue à travers l'analyse de Kantorowicz – pour laquelle ce n'est pas tant la prééminence du théologique sur le politique qui est donnée, ou vice versa, que une *imbrication* du théologique et du politique. Il serait en ce sens fallacieux de dire qu'avec la démocratie, il y a une séparation du théologique et du politique, sans préciser que l'institution politique, pour ainsi dire « libérée » du théologique, ne se constitue pas comme une simple soustraction du théologique. La même raison, qui trouve sa raison dans la manière dont Lefort comprend

les formes politiques, rend impossible l'acceptation de l'idée d'un transfert du religieux dans le politique. La démocratie établit quelque chose de nouveau sans mettre à nu le politique lui-même. Cela vaut donc pour les deux sens possibles du théorème de la sécularisation, qu'il soit compris dans le sens de la persistance du religieux ou dans celui du retrait du religieux lui-même.

Nous commettrions également une erreur de « substantialisme historique », selon l'expression de Blumenberg, en faisant l'hypothèse d'une substance religieuse qui se retire pour faire place à la politique ou qui se réalise dans la politique elle-même, c'est-à-dire que, dans les termes de Lefort, on commettrait l'erreur de vouloir « survoler » l'histoire. Si, à la base de ce que Lefort exprime non pas en termes de séparation ou de réalisation, mais en termes de *désintrication* (dissolution, fin d'un enchevêtrement), nous plaçons une forme de rationalité historique qui ou sépare ou bien réalise les promesses et les prémisses du religieux, nous perdons aussi le sens de la contingence historique. Il n'y a pas de causalité nécessaire dans la philosophie de Lefort, bien qu'une logique puisse être trouvée à l'œuvre dans l'histoire. C'est cette logique qui permet à Lefort de parler, en choisissant un terme précis qui en exclut d'autres, de désintrication du religieux et du politique et qui lui permet de se pencher sur la rupture symbolique inaugurée par la démocratie. En ce sens, nous avons tendance à penser, en proximité avec Blumenberg, à la sécularisation comme étant une catégorie illégitime pour comprendre la modernité, conscients du fait qu'une véritable comparaison entre le paradigme lefortien et celui de Blumenberg reste à écrire.

On a pu pourtant remarquer que l'effondrement irrévocable de la forme théologico-politique n'est pas pensé chez Lefort en termes d'élimination des croyances ou des pratiques religieuses. Dans son analyse des mouvements d'opposition au totalitarisme en Europe de l'Est et en URSS, Lefort n'a pas manqué de relever la composante religieuse dans le syndicat polonais Solidarność, dans le « christianisme sauvage » de Soljenitsyne, tout comme il n'a pas manqué d'associer résistance au totalitarisme et foi religieuse. Il y voyait l'évidence d'une connivence entre ce que la religion a toujours su, à savoir que le social lui-même n'est pas l'œuvre des seuls êtres humains – ce qu'il exprimait, en cohérence avec sa propre élaboration, en termes dogmatiques – et ce que le politique doit continuer à garder à l'esprit : la conscience d'une partie « excédante » du social, désormais sans garants religieux. L'opposition religieuse

au totalitarisme aurait démontré avec force cette constante du politique et n'est en rien la preuve d'un lien subreptice, voir toujours d'actualité, entre le théologique et le politique.

A partir de la fin des années '70, Lefort avait défini l'institution théologico-politique du social à travers le modèle de la royauté théologique canonisée par Kantorowicz. Les traits de la royauté médiévale étudiés par Kantorowicz sont, on le sait, l'existence, pensée presque en termes de constante anthropologique, d'un corps mortel du roi et d'un corps immortel. Ce dernier corps a pour fonction de signifier l'altérité transcendante qui encadre le monde mortel. Ce n'est pas la simple différence entre la personne et la fonction qui est mise en avant par Kantorowicz, mais plutôt la correspondance entre un corps extérieur surnaturel et un corps social, incarné par le roi, qui donne figure au social. La démocratie est structurée précisément comme un renversement des caractéristiques de plénitude, d'enracinement, d'homogénéité et d'unité du régime théologico-politique. Ce qui reste opérant jusqu'au moment où tombe la tête du corps politique, c'est la capacité du roi – la tête du corps politique et ce même corps – à incarner la communauté politique dans son corps. A côté de ce « principe d'incorporation » nous avons éclairé un second aspect, que nous avons appelé le principe d'un « dédoublement à l'intérieur de l'Un », mais qui aurait pu aussi être défini comme principe d'une « médiation avec l'Autre ». Le roi exprime l'union mystique du royaume car il en représente non seulement le corps mais aussi la tête. Dire qu'il est la tête du corps politique, c'est donner forme à une hiérarchie capable d'encadrer le social lui-même. Cependant, dans le cas du régime théologico-politique, le roi n'est pas le simple auteur de cette hiérarchie. Elle a une valeur symbolique qui trouve son sens dans la médiation avec ce qui est considéré comme une instance supérieure et capable, en même temps, de *limiter* le pouvoir du roi (ce qui établit une différence claire et nette avec le totalitarisme, le régime de l'immanence d'un social qui se voudrait auto-instituant). En d'autres termes, le double corps du roi – individuel et collectif, mortel et immortel – exprime la médiation avec une autorité jugée supérieure. Son pouvoir, absolu et en même temps limité par un ordre transcendant, renvoie à une altérité qui structure le corps social.

Lorsque tombent à la fois la tête du roi et le corps social du royaume (la Révolution française en est une première expérience), émerge un régime en quête permanente de son propre fondement et de sa légitimité, précisément parce qu'il n'y a plus de référence dernière à partir de laquelle l'ordre social puisse être conçu et fixé. C'est à partir de cette

désincorporation du pouvoir qu'il faut comprendre un syntagme sur le pouvoir démocratique que Lefort ne cesse de répéter. Il s'agit de l'avènement d'un « lieu vide du pouvoir » en démocratie, c'est-à-dire du fait que le pouvoir devient une instance purement symbolique, que personne ne peut s'approprier. Lieu vide du pouvoir et désincorporation du pouvoir sont deux caractéristiques de l'appareil conceptuel lefortien qu'il faut comprendre ensemble. Contrairement à l'Ancien Régime, les détenteurs du pouvoir cessent de l'incarner, de sorte que le pouvoir n'appartient à personne. « L'indication d'un lieu vide » autrement dit, « procède parallèlement à celle d'une société sans détermination positive, irreprésentable en tant que communauté ». Cela ne signifie pas que le lien social est détruit ; au contraire, il n'est pas déjà donné, présumé, comme il l'était sous la forme théologico-politique. La dissolution du lien théologico-politique établit quelque chose de radicalement nouveau, et non pas une version négative du théologico-politique. Le régime démocratique envisagé par Lefort repose sur le fait que ceux qui représentent le pouvoir non seulement le font *pro tempore*, en vertu d'un mandat et sur la base d'une élection au suffrage universel, mais n'incarnent pas la communauté politique. Celle-ci existe dans le conflit que suscitent ceux qui restent exclus des bénéfices d'une communauté qui ne peut jamais être représentée une fois pour toutes. Ce sont alors les conflits politiques qui permettent de donner de la vitalité à la dimension constitutivement historique de la politique. Mais ce n'est pas tout : la notion de conflit est venue à la rescousse de Lefort pour éviter que la démocratie ne reproduise les mécanismes de souveraineté, qu'ils soient pensés par une droite autoritaire ou par une gauche qui se veut émancipatrice. Laisser ouverte la notion de peuple, c'est toujours laisser ouvert l'espace du conflit et de la contradiction. C'est pourquoi Lefort soutenait que l'effondrement du théologico-politique et l'avènement de la démocratie inaugurent l'expérience d'une société qui reste en quête de fondement précisément parce qu'elle élimine la *figure* de l'autre, sans pour autant abolir sa *dimension*.

S'il n'y a ni matérialisation de l'Un et de l'Autre, c'est-à-dire matérialisation du corps souverain dont la fonction est d'incarner la communauté grâce à une légitimation issue d'une instance transcendante, cela signifie qu'il n'y a plus d'instance religieuse au fondement de l'ordre politique et que, par ailleurs, son successeur, le peuple, établira un tout autre rapport à la légitimité et à l'idée même de souveraineté. C'est Lefort qui le dit : « La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans

laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais ne cessera de s'interroger sur sa propre identité et celle-ci demeurera à l'état latent ». Au fondement de l'ordre politique, il y a désormais un sujet *latent* qui, précisément en raison de cette caractéristique, expose l'ordre politique à une recherche continue de son propre sens. On a relevé que la difficulté de Lefort demeure dans le fait de proposer une philosophie des formes symboliques qui souvent n'aborde pas ouvertement les catégories du politique. En ce sens, Lefort admet certes que le sujet souverain, c'est-à-dire le peuple, est un sujet qui ébranle l'idée classique de souveraineté, mais il n'explicite pas en quoi cette idée de peuple modifie les catégories politiques elles-mêmes. Cette manière implicite d'aborder la question du politique a en effet prêté à des malentendus ou limité la réception d'un modèle de pensée que nous considérons comme radical. Nous avons donc voulu montrer les conséquences de cette façon d'aborder la souveraineté.

En effet, affirmer comme le fait Lefort que le pouvoir démocratique est un lieu vide et que le sujet qui le fonde est insaisissable, c'est échapper aux pièges de toutes les théories qui, parce qu'elles font du peuple un sujet absolu, sont obligées de lui conférer des caractéristiques absolues. On a en ce sens rappelé la volonté générale de Rousseau, dont Carl Schmitt a justement souligné les attributs de « justesse, d'indestructibilité, de pureté morale ». On a également rappelé les écueils du pouvoir constituant du peuple qui, toujours dans le sillage de Rousseau ou de l'abbé Sieyès, ont conduits aux paradoxes selon lesquels « la toute-puissance de la Constituante se transforme en la toute-puissance du législateur ». Ce paradoxe ne cesse d'interroger nos démocraties. Paul Ricœur l'a appelé le « paradoxe de l'autorité », en visant la permanence d'une certaine idée de la souveraineté qui ne change pas ses prérogatives lorsque la légitimation divine est remplacée par la légitimation populaire. Pour Lefort, en revanche, il ne s'agit pas de substituer le peuple à Dieu, mais de penser l'avènement d'une structure politique radicalement différente. On a pris le modèle de souveraineté esquissée par Schmitt pour voir en quoi Lefort rompt avec une modalité récurrente de penser le pouvoir souverain après l'effondrement d'une légitimité de type théologico-politique. Carl Schmitt avait effectivement liée l'idée de théologie politique et de souveraineté avec celle d'une nécessaire incarnation du sujet souverain. Alors que pour Lefort on peut dire que la souveraineté continue d'exister dans les démocraties sans qu'il y ait pour autant un véritable sujet souverain. C'est une manière d'affirmer le caractère paradoxal de la

démocratie, d’embrasser ses paradoxes au lieu d’en faire le point de départ pour réaffirmer la souveraineté et la domination politique. L’appareil conceptuel de Schmitt, quant à lui, se retourne précisément contre une certaine idée de la démocratie, dominante à ses yeux, à savoir une démocratie comprise en termes purement procéduraux et immanents, dans laquelle toute référence à la transcendance du pouvoir est éludée. La démocratie lefortienne est profondément différente de ce modèle.

On a vu rapidement que pour Schmitt il y a une solidarité entre l’idée de souveraineté, celle de théologie politique et celle de légitimité politique. A la structure systémique d’une époque, c’est-à-dire à cette « conceptualité radicale » de la sociologie des concepts entendue comme théologie politique, doit correspondre un sujet politique incarné : si ce n’est pas le monarque, du moins la volonté plébiscitaire du peuple. Schmitt écrit contre une idée « procédurale » de démocratie, c’est-à-dire contre la pensée « constitutionnellement mathématique-naturaliste » qu’il attribue à des penseurs comme Hans Kelsen. Ainsi, à un système politique fondé sur la légitimité se substituerait une forme politique, la forme démocratique, « expression d’un relativisme politique et d’une scientificité libérée des miracles et des dogmes ». L’avènement de la démocratie coïncide, pour Schmitt, avec l’avènement d’un système fondé sur la légalité immanente. Mais celle-ci, plus radicalement, impliquait à ses yeux la perte de l’élément décisionnel et personnaliste propre à la souveraineté. Avec l’avènement de la légalité démocratique, il n’y a plus, en d’autres termes, « d’instance ultime, concrète, décisive ». En termes lefortiens, cela signifie que l’élément d’incarnation et d’incorporation du pouvoir est perdu. Si pour Schmitt théologie politique et incarnation du pouvoir vont nécessairement de pair, pour Lefort, suite à la désintringuement du théologique et du politique, on ne peut plus accepter l’idée d’incarnation du pouvoir en démocratie. C’est précisément à cause de cette mutation radicale que Schmitt a continué de dire que dans chaque Etat « il doit y avoir des hommes qui peuvent dire : *L’Etat c’est nous* », et qu’il a travaillé les concepts de pouvoir constituant et de dictature souveraine.

Pour Lefort, au contraire, non seulement la démocratie rompt avec la forme théologico-politique, mais la désincorporation du pouvoir que cela entraîne fait que la souveraineté elle-même soit dissociée des mécanismes verticaux de la théologie politique. Si pour la théologie politique schmittienne le lieu du pouvoir doit être nécessairement occupé, la souveraineté esquissée par Lefort rompt l’équation que la théologie politique

établit entre souveraineté et incarnation. Pour Lefort, mettre le peuple au cœur du système démocratique signifiait rompre radicalement avec la structure des deux corps du roi, qui ne peut être coulée dans des formes démocratiques sans résultats liberticides. En une formule nous dirions que pour Lefort il n'y a pas « deux corps du peuple ». La caractéristique première de la démocratie lefortienne réside précisément dans le fait que, pour que la démocratie soit, les acteurs politiques ne s'approprient pas le pouvoir. Mais ce n'est pas tout : l'idée que le pouvoir n'appartient à personne doit être pensée avec l'idée de la désincorporation du pouvoir, c'est-à-dire avec l'idée que le pouvoir est un lieu vide. Cela signifie que la non-appropriation du pouvoir est une condition nécessaire mais non suffisante de la notion de lieu vide du pouvoir. La non-appropriation du pouvoir peut aller de pair, par exemple, avec la détermination positive des gouvernants, de ceux qui ont le droit d'exercer le pouvoir, et par conséquent avec une détermination positive du corps de la communauté politique et de sa dimension effective, ainsi qu'avec la détermination positive d'un espace politique avec des agents et des frontières précises. Lorsque Lefort parle de démocratie moderne et de lieu vide du pouvoir, il n'affirme pas seulement la temporalité des fonctions institutionnelles en démocratie mais l'idée beaucoup plus radicale selon laquelle est éliminée l'idée que le groupe au pouvoir ait « une image de soi, de son espace et de ses limites ». Dire que le pouvoir est un lieu vide, c'est affirmer que s'il y a une communauté politique démocratique, elle est toujours illégitime, et à proprement parler elle n'existe pas, puisqu'il n'y a plus de substantialité ni des gouvernants, ni de ceux qui les représentent.

De fait, la séparation résolue instituée par la démocratie entre les acteurs démocratiques et leur d'incarnation impliquait, comme le dit Lefort, d'une part, le « renoncement à l'idée de légitimité absolue », selon laquelle « l'exercice de l'autorité suprême ne pouvait être transféré du monarque au peuple ». Et d'autre part, que « la distinction entre les ordres de l'Ancien Régime étant abolie, il devient impossible de trouver un critère de limitation du suffrage ». On voit bien ici, à partir de la mutation symbolique démocratique qui l'a brisé, le lien entre la légitimité politique théologique et la nécessité à la fois de l'incarnation du sujet politique et de son corollaire, à savoir la détermination d'une communauté politique précise. L'incarnation et l'incorporation du pouvoir impliquent la détermination précise de la communauté dans le corps des gouvernants, qu'ils peuvent dire qui est le peuple et ce qu'il veut. Si l'on suit l'idée

lefortienne de la désincorporation, il faut tirer toute autre conclusion. Personne ne peut dire à juste titre « je suis le peuple ».

L'idée de lieu vide du pouvoir, ainsi que celle de la désincorporation, éloigne la proposition de Lefort non seulement du concept classique de souveraineté, mais aussi de la pensée libérale qui, selon le philosophe, a été historiquement récalcitrante à embrasser les postulats radicaux de la démocratie. On a proposé d'appeler la démocratie lefortienne une « démocratie barbare » précisément parce qu'elle repose sur l'idée que la communauté politique n'est pas définie et qu'il n'y a pas de substance du peuple démocratique. Le pouvoir établit un espace politique et donne une définition provisoire de la communauté, mais ces définitions sont constitutivement vouées à changer sur la base de nouvelles revendications démocratiques. Il ne suffit pas de dire, comme nous l'avons vu, qu'en démocratie les gouvernants ne s'emparent pas du pouvoir. Dire, comme le fait Lefort, que le pouvoir est un lieu vide, c'est beaucoup plus. La non-appropriation du pouvoir est une condition nécessaire mais non suffisante de la démocratie. Si ce n'était pas le cas, on ne pourrait pas mesurer toute la distance qui la sépare de la pensée libérale. Même pour le libéralisme, formellement, personne ne s'approprie le pouvoir. Mais selon la formule libérale de la démocratie représentative et parlementaire, l'action du peuple est une instance de *contrôle* plutôt qu'une instance de *redéfinition* et de participation effective aux enjeux du pouvoir. Au contraire, la notion de lieu vide implique non seulement que le pouvoir reste l'objet d'une « compétition » entre les partis mais qu'aucun d'entre eux ne peut incarner le pouvoir. Plus radicalement, à l'encontre de la vision libérale, le pouvoir ne se réduit pas au libre-échange entre les parties mais est remodelé par les nombreuses instances qui agitent l'espace social. Lefort avait pressenti la puissance, dont on saisit peut-être mieux la portée aujourd'hui, des mouvements sociaux pour les droits civiques, pour les femmes, pour les personnes LGBTQIA+, pour les travailleurs étrangers, pour le droit au logement, pour le droit à un salaire minimum, pour une vie digne sur une planète habitable... Ces mouvements sont le plus souvent caractérisés par une dynamique sociale qui n'a pas grand-chose à voir avec la dynamique des partis ou avec une idée du pouvoir politique comprise comme la circulation, dans un régime de libre concurrence, de forces sociales représentées par des partis. En ce sens, quiconque sape la base même du conflit et tente d'uniformiser la variété des expressions démocratiques constitue une menace pour la forme démocratique de la société. Les

risques de la société démocratique ne résident donc pas seulement dans l'appropriation manifeste du pouvoir politique par qui que ce soit. Il se peut, comme nous le voyons aujourd'hui, que le pouvoir continue à n'appartenir à personne, mais que la société elle-même soit en proie à la logique de l'incorporation. En d'autres termes, des vestiges institutionnels démocratiques peuvent exister alors que l'érosion complète de la forme sociale démocratique est en cours. C'est précisément ce que fait la logique prédatrice de la gouvernamentalité néolibérale. En ce sens, le modèle lefortien nous permet de reconnaître cette menace et de voir en quoi elle est mortelle pour la société démocratique, alors que les ressources de la pensée libérale ne nous permettent pas d'apprécier véritablement la différence radicale entre la démocratie en tant que garanties juridiques et institutionnelles pour un ensemble d'individus et la démocratie en tant que forme de société.

L'appareil conceptuel de Lefort, que nous avons tenté d'analyser et de reconstruire dans ce travail, nous semble également pouvoir contribuer à mettre de l'ordre dans les nombreuses propositions politiques et élaborations philosophiques qui, à gauche, ont tenté de penser l'avènement du pouvoir populaire comme étant un sujet émancipateur. Dans les conclusions – qui se veulent des prodromes pour un travail à faire – nous avons donc esquissé une première confrontation sous la forme d'un dialogue divergent entre Lefort et Schmitt. Placés devant l'énigme de la modernité et de la démocratie, ils ont tous les deux apporté des réponses radicalement différentes au même ensemble de paradoxes que la modernité politique a entraînés avec elle. Les arguments de Schmitt, en particulier, nous ont semblé exemplaires pour penser la chaîne souveraineté-légitimité-théologie politique. Or il se trouve que cette chaîne se retrouve aussi, sous une autre forme, dans les théorisations de ceux qui ont pensé, certes avec d'autres intentions que Schmitt, l'avènement de la subjectivité populaire. Si l'on se contente de changer le signe de la transcendance du pouvoir schmittien à travers la constitution d'un sujet universel immanent à l'ordre social sans pour autant changer la structure du pouvoir, on risque de retomber dans le domaine d'une souveraineté verticale. Résoudre les paradoxes qui s'ouvrent avec la fin de la légitimité théologico-politique et l'avènement d'une subjectivité populaire par la constitution d'un sujet qui ne rompt manifestement avec toutes les prérogatives régaliennes risque de recréer des formes de domination ou d'en constituer de nouvelles.

On a enfin montré en quoi l'idée directrice de désincorporation du pouvoir et tout ce qu'elle implique pouvait nous aider à décrypter certaines propositions politiques qui se veulent démocratiques, comme celle d'Ernesto Laclau. Ce dernier aborde la constitution des subjectivités populaires à travers la logique hégémonique et la logique d'incorporation, c'est-à-dire en transposant la structure des deux corps du roi aux sujets populaires. Il n'est pas vrai, écrit-il dans la *Raison populiste*, « que le corps immortel du roi est remplacé par le pur vide. Ce corps immortel renaît, à chaque fois, dans la force hégémonique ». Laclau affirme que l'existence d'un lieu vide du pouvoir, qualifié de « vide pur », n'est pas durable, ce qui rend nécessaire la réincorporation des subjectivités politiques, c'est-à-dire leur constitution à travers une logique d'incorporation du pouvoir qui passe par l'identification autour d'un signifiant vide. Partant d'un postulat lefortien, à savoir qu'une société moderne est irreprésentable dans sa totalité, Laclau aboutit à des conséquences radicalement différentes. Alors que pour Lefort le lieu du pouvoir est vide - ce qui ne veut pas dire qu'il s'agit d'un « vide pur » - précisément parce que la société ne peut s'exprimer dans le corps des gouvernants, pour Laclau cette hypothèse, cet abîme de fondation autorise la création de sujets partiels, mais précisément pour cette raison absolus. Le mérite de cette analyse est qu'elle ne nie nullement que cette logique populiste, qualifie être la voie royale du politique lui-même et de la création de subjectivités populaires dans les régimes démocratiques, puisse avoir une dérive totalitaire. Dans la perspective de Laclau, un régime démocratique n'est qu'une des possibilités qui suivent la prise de pouvoir par une subjectivité populaire. De même, l'idée de liberté est réduite à n'être qu'un signifiant vide. L'effort de Lefort est au contraire de penser un rapport complexe entre démocratie et totalitarisme, de saisir la spécificité de la démocratie précisément dans la rupture avec toute logique d'incorporation. Si l'on parle de démocratie, on ne nomme pas pour Lefort la chance en vertu de laquelle une forme politique fondée sur le peuple n'a pas de dérive totalitaire, même si ce risque fait toujours partie de la forme sociale démocratique. La désincorporation est intrinsèque à la forme démocratique alors que pour Laclau, comme pour Schmitt, l'incorporation, qu'elle coexiste ou non avec une forme de vie démocratique, est intrinsèque à toute forme politique. La société démocratique envisagée par Lefort n'est pas une société peuplée de subjectivités précaires parce que ces dernières ne pourraient exprimer la totalité du *demos*. Elle est en revanche une société débordante de conflits *justement* parce que personne ne

peut incarner le pouvoir. L'accent de la désincorporation du pouvoir ne porte donc pas, chez Lefort, sur le fait que ceux qui l'exercent sont des sujets partiels et précaires. Si tel était le cas, on ne sortirait pas de la logique de l'incorporation du pouvoir, à laquelle s'ajouterait simplement un aspect de lutte sociale agonistique dans l'alternance des différentes subjectivités qui parviennent à occuper la place du pouvoir. L'accent est mis par Lefort sur la prolifération des conflits non pas pour l'occupation d'une place qui devrait rester inoccupée, mais pour la transformation de l'espace social institué par le pouvoir.

Ce que Lefort suggère, c'est que le spectre des identités totales, de droite et de gauche, et donc l'ambition et le désir de réoccuper le lieu du pouvoir démocratique s'installe lorsque la chair du social est détruite ou menacée. Lorsque le tissu social qui tient la société ensemble est déchiré, celle-ci apparaît informe et soumise à l'avidité des volontés et des intérêts particuliers. C'est donc la perte des conditions de possibilité du conflit et des garanties de l'existence d'un espace social vivant, à ouvrir la voie à la construction de subjectivités totales qui se verraient confier la tâche de reconstruire la société. Lefort a longtemps traité la tentation totalitaire d'occuper la place vide du pouvoir ainsi que la nouvelle forme de société que le totalitarisme tentait de mettre en place. Mais aujourd'hui, il faudrait peut-être réfléchir à la manière dont la gouvernamentalité néolibérale nie la pluralité démocratique et détruit les conditions mêmes de possibilité de la forme sociale démocratique. Si l'on comprend les causes du mal, on peut aussi mettre de l'ordre dans les remèdes proposés, comprendre lesquels sont démocratiques, lesquels ne le sont pas, lesquels prétendent l'être mais sont déjà l'expression du processus de décomposition de la forme démocratique de la société.

La question aujourd'hui est peut-être de savoir si la démocratie lefortienne est si fragile qu'elle est éphémère – mais cette prise de conscience ne suffirait pas à ne pas la défendre – ou si toute moderne société de masse est destinée à s'empêtrer dans le lexique, même déguisé, même lorsqu'il se présente sous de nouvelles formes, de la théologie politique. Ce travail est la préparation à une question plus vaste qui, nous l'espérons, interrogera une communauté de recherche autour de la question de la signification de la démocratie aujourd'hui.



INTRODUZIONE: UNA DEMOCRAZIA “BARBARA” O DELLE AFFINITÀ-DIVERGENZE FRA LEFORT E NOI A CENT’ANNI DALLA SUA NASCITA

Dopo una prima ricezione francese¹ seguita da una nordamericana² e da una circolazione diretta e indiretta del suo pensiero in Sudamerica³, negli ultimi anni la filosofia di Claude Lefort è stata oggetto di numerosi studi. Si pensi alla valorizzazione franco-belga di un’opera della quale non sarebbe stata ancora sufficientemente esplorata la fecondità per pensare il tempo presente⁴, all’elevazione ad autore paradigmatico per

¹ Cfr. Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997 et Id., *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998 e i primi saggi di Nicolas Poirier su Claude Lefort e Cornelius Castoriadis: *Division du social et auto-institution: le projet démocratique selon Castoriadis et Lefort*, in «Raison publique», XIII, 2010, pp. 243-260 e N. Poirier (a cura di), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l’expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l’eau, 2015.

² Pensiamo soprattutto ai lavori di Bernard Flynn, l’autore di una monografia su Lefort, cfr. Id., *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005 e a quelli di Gilles Labelle, autore di numerosi saggi su Lefort, cfr. Id., *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, in «Politique et Sociétés», XXII, n. 3, 2003, pp. 9-44 e Id., *Parcours de Claude Lefort: de l’«expérience prolétarienne» de l’«aliénation» à la critique du marxisme*, in «Politique et Sociétés», XXXIV, n. 1, 2015, pp. 17-36.

³ Cfr. l’opera di Claudia Hilb, *Abismos de la modernidad: reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016. Hilb è anche l’autrice di un saggio sulla ricezione di Lefort in Argentina cfr. Id., *Nuestros años Lefort. Notas sobre la recepción de Claude Lefort en la Argentina de la transición a la democracia*, in «Cadernos de Ética e Filosofia Política», n. 32, 2018, pp. 140-150. Tra i saggi più recenti cfr. la raccolta edita da Martín Plot, *Claude Lefort: Thinker of the Political*, London, Palgrave Macmillan, 2013. Ha contribuito alla diffusione del pensiero lefortiano in Sudamerica il soggiorno di questi, all’inizio degli anni ’50, all’Università di São Paulo, dove tenne corsi su Machiavelli. Una delle allieve di Lefort, Marilena Chaui, ne ha raccolto l’insegnamento traducendo testi (cfr. C. Lefort, *As Formas da História. Ensaios de Antropologia política*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1979) e scrivendo la prefazione di altri (cfr. C. Lefort, *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*, Belo Horizonte, Autêntica, 2011). Ha certamente contribuito alla dinamica di circolazione del pensiero lefortiano tra la sponda atlantica della Francia e quella Sudamericana, l’opera dello studioso dell’America Latina, e nipote di Lefort, Gilles Bataillon. Occorre infine ricordare i numerosi riferimenti a Lefort nelle opere del filosofo argentino Ernesto Laclau, cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985; tr. it. *Egemonia e strategia socialista*, Genova, Il nuovo Melangolo, 2011; E. Laclau, *On populist reason*, London-New York, Verso, 2005; tr. it. *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

⁴ Cfr. il numero che la rivista *Esprit* ha consacrato a Lefort nel 2019: J. Lacroix, M. Fœssel (a cura di), *L’inquietude démocratique. Claude Lefort au présent*, in «Esprit», n. 451, 2019. E quello, dello stesso anno,

una filosofia e un'ontologia politica istituyente, come nel caso della ricezione italiana⁵, alla riscoperta brasiliana⁶, così come alla messa in rilievo delle fonti socio-antropologiche del suo pensiero, specie da parte dagli studiosi attivi nel Canada francofono⁷.

Non sono inoltre mancati, negli ultimi tempi, convegni e simposi a partire da un'opera che non sembra aver finito di dire ciò che ha da dire. Quella di Lefort è un'opera che non smette di suscitare questioni anche per via del fatto che ha preso forma a partire da fonti molto diverse fra loro e si è modellata prendendo parte a numerosi dibattiti. Senza lo studio di queste fonti e della ricostruzione del contesto storico è in effetti complesso comprendere l'opera poco sistematica e talvolta allusiva di un filosofo come Lefort. Sarebbe un errore, tuttavia, scambiare l'effetto con la causa. Quella di Lefort è una filosofia *per vocazione* poco sistematica. Della filosofia sistematica egli direbbe, nel gergo che gli è proprio e con un termine dalla chiara ascendenza merleau-pontiana, che è «in sorvolo» perché guarda dall'esterno ciò che interroga, ponendosi come coscienza legislatrice. In questo modo non viene presa in considerazione la relazione che lega soggetto e oggetto. Perdere di vista questa relazione significa per Lefort dimenticare che l'interrogazione filosofica stessa nasce perché esiste una relazione tra le cose e chi le interroga, e che questa relazione prende forma in una specifica forma sociale.

Dire, inoltre, che l'opera lefortiana non può essere pienamente compresa se non facendo lo sforzo di situarla nei numerosi dibattiti cui prese parte (sulla scuola sociologica francese, sullo strutturalismo levi-straussiano, sulle società «senza storia», sul marxismo sartriano, sulla rivoluzione, sul totalitarismo...) significa mettere in evidenza un aspetto cruciale dello stesso pensiero lefortiano. Ci riferiamo alla capacità di complicare i

della rivista *Raison Publique*: J. Lacroix, J.-Y. Pranchère, *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, «Raison publique», n. XXIII, 2019. Cfr. anche N. Poirier, *Introduction à Claude Lefort*, Paris, La Découverte, 2020.

⁵ Pensiamo in particolare a R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020. Un focus sull'istituzione si trova anche in una delle prime monografie italiane dedicate a Lefort: cfr. M. Di Piero, *Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Pisa, ETS, 2020. Sempre nel 2020 vengono pubblicate in Italia altre monografie, cfr. L. M. Alagna, *Le lieu vide: democrazia e totalitarismo in Claude Lefort*, Roma, Aracne, 2020 e D. Malinconico, *L'incertezza democratica. Potere e conflitto in Claude Lefort*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2020.

⁶ Cfr. a proposito i numeri delle riviste associate alla Universidade de São Paulo dedicate a Lefort: *Dossiê Claude Lefort*, in «Cadernos de ética e filosofia política», vol. 1, n. 32 e il volume 48 di «Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP», vol. 48, n. 1.

⁷ Oltre le già citate ricerche di Gilles Labelle cfr. A. Lanza, *Looking for a sociology worthy of its name: Claude Lefort and his conception of social division*, «Thesis Eleven», n. 166, 2021, pp. 70-87, e S. Vibert, *Claude Lefort et l'anthropologie du politique: les leçons de l'ethnologie*, in S. Pasquier (a cura di), *Avec Lefort, Après Lefort. Prendre en charge l'expérience de notre temps*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2023, pp. 49-62.

discorsi, portandone alla luce gli impliciti inattesi, così come alla capacità di cogliere gli aspetti dogmatici anche in un campo del sapere, quello filosofico, che crede di esserne naturalmente scevro. Mettere in luce questo elemento permette inoltre di cogliere la genesi e la struttura di numerose tra le sue opere filosofiche. Negli *Éléments d'une critique de la bureaucratie*⁸ sono raccolti articoli che erano stati precedentemente pubblicati sulla rivista *Socialisme ou Barbarie*, mentre opere come *L'invention démocratique*⁹ e gli *Essais sur le politique*¹⁰ sono una selezione di saggi che erano già stati pubblicati su riviste come *Libre*¹¹. Solo *Le travail de l'œuvre Machiavel*¹² è un'opera per così dire autosufficiente, nel senso che non riprende articoli già pubblicati altrove e sviluppa tesi che attraversano il testo dall'inizio alla fine. Anche una delle ultime opere, *La complication*¹³, è certo l'occasione, per Lefort, di tornare a prendere posizione sul totalitarismo a partire dalla sua concezione della democrazia e della modernità, ma è prima di tutto un saggio che discute l'interpretazione di François Furet del comunismo sovietico e le letture che condividevano presupposti simili. Criticare la lettura furetiana del crollo del comunismo sovietico in quanto *passato di un'illusione* voleva dire portare alla luce la base teorica sulla quale si fondava e cioè una certa interpretazione della Rivoluzione francese, del marxismo, della Rivoluzione russa e degli stessi ideali democratici¹⁴. Voleva dire, in altre parole, mostrare che tipo di parentela Furet avesse stabilito tra questi elementi. Ma questo, per Lefort, significava fare luce su quale idea di modernità aveva guidato Furet e ribadire quale idea di modernità gli aveva invece permesso di concepire il totalitarismo come rovesciamento della rivoluzione democratica. Fare luce su questi elementi permetteva inoltre a Lefort di disgiungere il comunismo sovietico e la società sovietica dalla proposta filosofica marxiana.

⁸ C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979.

⁹ C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

¹⁰ C. Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986; tr. it. *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Bologna, Il Ponte, 2007.

¹¹ Sull'esperienza e l'importanza delle riviste animate da Lefort, nate in contesti poco accademici cfr. F. Berthot, *Textures et Libre (1971-1980). Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in F. Hourmant, J. Baudouin (a cura di), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 105-129.

¹² C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

¹³ C. Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999; tr. it. *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Milano, Elèuthera, 2000.

¹⁴ Cfr. F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont & Calmann-Lévy, 1995; tr. it. *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Milano, Mondadori, 1995.

Se si riflette sul contesto, non solo culturale, bensì di formazione stessa di gran parte delle opere di Lefort se ne percepisce subito il carattere «relazionale». Con questo intendiamo la costitutiva attitudine del suo filosofare a prendere forma, in maniera esplicita, a partire dal dibattito con altre correnti di pensiero, o con opere che in un dato momento appaiono dominanti. Ma ci riferiamo anche alla predilezione di dialogare con opere scelte del pensiero politico. Pensiamo alle letture lefortiane delle opere di «scrittori politici», per usare un sintagma di Hannah Arendt, come Machiavelli e Tocqueville, ma anche La Boétie e Quinet¹⁵. Alla luce di questo carattere del suo pensiero diviene allora tanto più importante prestare attenzione, nell'interpretarlo, alle fonti e ai contesti nei quali prese forma. La sua è inoltre stata una filosofia che ha sempre voluto esprimersi dentro e fuori le istituzioni accademiche. Lefort partecipò a dibattiti pubblici su temi politici d'attualità e prese posizione su giornali e riviste. Non smise mai di fare politica animando comitati attorno a questioni di politica internazionale (Comitato di difesa di Salman Rushdie in Francia, Comitato per la salvaguardia degli accordi di Oslo, Comitato sulla guerra del Kosovo¹⁶). Allo stesso modo in cui, fino alla fine della sua vita, non cessò di fare filosofia politica. Ci resta, a testimonianza della vocazione critica della sua filosofia, un'ampia ed eterogenea produzione scritta. Persino la grande raccolta di saggi, conferenze, trascrizioni di interventi orali, interventi giornalistici, recensioni, schede critiche, interviste e dibattiti che è le *Le temps présent*¹⁷ non comprende tutta la sua produzione¹⁸.

Quella di Lefort è una filosofia che ha qualcosa di socratico. Non soltanto «pungolava» le altre filosofie ma, naturalmente, anche la propria. A più riprese Lefort

¹⁵ A riprova dell'importanza di questo aspetto è stata recentemente pubblicata una raccolta di prefazioni e introduzioni che Lefort scrisse a diverse edizioni di scrittori politici, cfr. C. Lefort, *Lectures politiques. De Dante à Soljenitsyne*, Paris, PUF, 2021.

¹⁶ Abbiamo notizia di questi comitati grazie al fondo Claude Lefort conservato presso la Humathèque Condorcet nel nuovo campus dell'EHESS. L'allestimento è stato curato da Gilles Bataillon. Cfr. a proposito G. Bataillon, *Gli inediti di Claude Lefort: tasselli per comprendere un'opera di pensiero*, in M. Di Pierro, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale. La filosofia politica di Claude Lefort*, Pisa, ETS, 2024, pp. 63-86.

¹⁷ C. Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007.

¹⁸ Ci piace ricordare il seguente testo: C. Lefort, *La voie de mes réflexions sur le totalitarisme*, in «Divination» n. 31, 2010, pp. 13-18. Nel 2009 Lefort viene invitato a Sofia ad una conferenza internazionale sul totalitarismo, "I totalitarismi del XX secolo in prospettiva comparativa" (cfr. Тоталитаризмът на XX век в сравнителна перспектива, Sofia, Институт за изследване на близкото минало, 2010). Non potendosi recare nella capitale bulgara per via della malattia che lo aveva colpito, invia agli organizzatori una lunga nota che ripercorre il suo itinerario intellettuale e le linee portanti della sua interpretazione del fenomeno totalitario. La nota è datata 13 novembre 2009, un anno prima della sua morte.

ebbe occasione di riflettere sulle tappe del proprio percorso intellettuale. Ma non lo fece mai per rinnegare le sue «vecchie» analisi quanto per mostrare ciò che esse avevano di irrisolto, in che misura non esaurivano la domanda che le aveva guidate, che cosa lasciavano da parte e cosa era ormai invece opportuno lasciare da parte. Lefort non rinnegò le sue analisi né gli autori che avrebbero, nel tempo, continuato a modellare il suo pensiero, perché l'ispirazione che l'aveva guidato era sempre stata un'ispirazione antidogmatica¹⁹. Seguace di Trockij nel '42 poiché giudicato più fedele, contro le ortodossie dominanti, allo spirito della rivoluzione marxiana, Lefort finì per discostarsi dallo stesso trotzkismo, che gli parve presto incapace di pensare la natura del regime burocratico sovietico. Fondò dunque, con Cornelius Castoriadis, il gruppo e la rivista *Socialisme ou Barbarie*, a cui prese parte fino al 1958. Nel clima concitato della guerra d'indipendenza algerina e della crisi politica apertasi in seguito al colpo di Stato ad Algeri, nel maggio di quell'anno Lefort abbandonò definitivamente il gruppo, non trovando più conciliabile la sua posizione con quelle dominanti in seno a SouB. Lasciare la rivista significava congedare del tutto l'idea di un'organizzazione rivoluzionaria guidata da un partito così come l'idea marxiana di rivoluzione, che ora gli appariva molto più insidiosa di quanto le sue promesse emancipatorie lasciassero sperare. Furono quelli gli anni in cui egli cominciava a pensare a un'altra rivoluzione, a una rivoluzione, cioè, in grado di evitare lo scoglio della divisione tra massa e partito e quello della fine della storia.

Da questo terreno e a partire da queste problematiche si faceva spazio l'idea di una rivoluzione democratica. Riflettere sulla rivoluzione democratica voleva però dire, prima di tutto, formalizzare un concetto cruciale per capire l'idea di democrazia che Lefort stava sviluppando, assieme alla sua più ampia idea del politico. Stiamo parlando dell'idea di una divisione originaria del sociale. Solo teorizzando, alla base di ogni forma sociale, una divisione intesa come uno scarto originario della società da sé stessa, era possibile ripensare l'aspetto eminentemente *storico* della politica. La piega che ciascuna società conferisce alla propria divisione, il grado di tolleranza di una società nei confronti di un'alterità che sempre, in modi diversi, l'attraversa, diviene la forma stessa che il politico assume nelle diverse istituzioni del sociale. La divisione originaria è la breccia *generativa* del politico, ciò che conferisce una forma a una società. La tessitura di ogni

¹⁹ Cfr. C. Lefort, *Préface* (1979), in Id., *Éléments*, cit., pp. 7-28.

società, il modo in cui questa si organizza, non deve, per Lefort, farci dimenticare che questa tessitura si è originata solo a partire da una lacerazione originaria. L'errore del marxismo sarebbe allora consistito nel pensare come possibile l'avvento di un regime in grado di scongiurare la storicità stessa della politica, così come quello di aver pensato l'opposizione fra classi in termini originari, non vedendo che ad essere originaria è soltanto una divisione del sociale che precede le forme empiriche che questa stessa divisione può assumere in una data forma sociale. Ci può essere lotta di classe, allora, per Lefort, a patto di non credere che questa possa un giorno risolversi. L'espressione empirica della divisione del sociale nella lotta di classe può produrre lotte politiche ma non può, allo stesso tempo, risolvere l'ineludibile questione di una dimensione di divisione e di scarto che sempre sarà all'opera nel sociale. Ogni società, infatti, si origina dalla risposta che essa dà al fatto della propria divisione. È pertanto la divisione ad essere originaria e non la «soluzione» che una società fornisce alla questione della propria messa in forma, sociale e temporale. La differenza lefortiana tra il politico (l'istituzione del sociale che caratterizza una data società, ciò che fa sì che questa abbia una sua *forma* tipica) e la politica (il modo in cui in questa società si fa politica, l'esistenza o meno di istituzioni politiche autonome) serve solo a ricordare che primaria è la divisione originaria e non un fondamento inconoscibile del sociale²⁰. E nemmeno un ordine del reale che la conoscenza potrebbe portare alla luce. Se le cose stanno così, si può a buon diritto sostenere che Lefort non intendeva rompere con un modello filosofico radicale centrato sull'emancipazione, ma solo con l'idea di una possibile eliminazione della negatività dalla politica e dalla storia. L'esito filosofico verso «un'idea libertaria di democrazia»²¹, presupponeva una riflessione su una questione divenuta agli occhi di Lefort ineludibile: la questione della divisione del sociale.

²⁰ Per questo crediamo sia fuorviante la pur interessante proposta di Oliver Marchart di inserire Lefort in un paradigma post-fondazionale, cfr. O. Marchart, *Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007. Il problema sta nel fatto che Marchart riconduce la differenza tra la politica e il politico alla differenza ontologica di matrice heideggeriana tra essere ed ente. Le cose sono molto diverse per Lefort: una società, infatti, fa esperienza continua del proprio essere che pure non conosce completamente. Non è che l'essere del sociale, però, gli sia sottratto o si sia perso nella sua definizione ontica. Se una società non ha una conoscenza totale del proprio essere è perché quello stesso essere è merleau-pontianamente inteso come «l'Essere verticale che nessuna delle "rappresentazioni" esaurisce e che tutte "raggiungono", l'Essere selvaggio», M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, texte établi par C. Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964; tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1993, pp. 264-265.

²¹ C. Lefort, *Préface* (1979), in Id., *Éléments*, cit., p. 15.

Come si è detto, negli ultimi anni si è assistito a una moltiplicazione di studi su Lefort in diversi continenti. Questa «seconda ricezione» sta senz'altro permettendo di delineare i tratti di una filosofia integrale mentre ne porta alla luce le profondità insondate. Questa ricezione, inoltre, anche grazie alla distanza che la separa da Lefort, riesce a vedere con più chiarezza i nodi e gli aspetti fondamentali del suo pensiero²². Nonostante si moltiplichino i saperi su Lefort, ci è parso urgente dedicare una tesi di dottorato a questo autore. Abbiamo reputato necessario interrogare la sua opera alla luce di un problema in essa centrale. Quello di una filosofia politica della democrazia come risposta alle aporie della filosofia di Marx. Per affrontare la *questione* della democrazia in Lefort è stato tuttavia necessario interrogare nuovamente tutto l'itinerario lefortiano. Solo così si poteva, a nostro avviso, non soltanto *situare* il problema della democrazia in un contesto storico, comprendendolo a partire da nodi filosofici che agli occhi di Lefort non era più possibile sciogliere, ma anche cogliere i tratti dell'ontologia politica su cui si fonda la democrazia stessa. Fare i conti con questa ontologia significa però rintracciare le numerose influenze che hanno contribuito a modellare la concezione lefortiana dei rapporti politici, del potere e della storia. Situare la nascita della questione della democrazia nel pensiero di Lefort non significa quindi soltanto adottare una certa postura metodologica, ma anche, in un certo senso, restituire quella domanda al suo tempo. Solo se si pensa la questione della democrazia come questione sorta in un certo momento e a partire dai problemi di una congiuntura storica e filosofica, si ha la possibilità di vedere cosa ci resta di quel problema, e cosa invece va compreso a partire da questioni che per noi non sono più attuali o stringenti. Ciò che, infine, trascurato da quell'elaborazione filosofica, diviene o ridiviene per noi importante

Eppure, dedicare una tesi a Lefort, oggi, non ha un semplice valore esegetico. È chiaramente il problema di cui egli si occupò che ci sta a cuore e che, come la sua opera, non ha finito di dire ciò che deve dire. Pensiamo all'enigmatica questione della democrazia. Se Lefort continua a suscitare interesse in parti diverse del mondo si deve al fatto che egli ha interrogato in maniera originale la *forma di società* democratica. Nell'assenza di formule ultime per definirla e nell'assenza di un garante che possa

²² Ricordiamo, a titolo di esempio, due raccolte di saggi edita nel 2023 e nel 2024, a partire da due tra i numerosi incontri che negli ultimi anni sono stati dedicati a Lefort, cfr. in S. Pasquier (a cura di), *Avec Lefort, Après Lefort. Prendre en charge l'expérience de notre temps*, cit., e M. Di Pierro, A. Lanza, C. Terra, *Pensare l'opera, pensare il sociale. La filosofia politica di Claude Lefort*, cit.

fondarla e metterla al sicuro egli trovò l'essenza della democrazia. La portata della rivoluzione democratica andrebbe allora colta nella dirompente accettazione di un'assenza di garanzie a fondamento dell'ordine sociale democratico. Non essendovi un garante trascendente del sociale, sono allora i conflitti politici a ridefinire di volta in volta un ordine politico che per la prima volta si riconosce come indeterminato.

Dopo aver intrapreso un lavoro sul pensiero di Lefort, con qualche lume in più e qualche certezza in meno, continuiamo a pensare che la sua proposta filosofica possa aiutarci a fare ordine nell'ampio dibattito contemporaneo sulla democrazia. Proprio perché la forma democratica non smette di interrogarci, essa è stata oggetto di formule e definizioni diverse. Per esempio, a partire dall'opera di Lefort la democrazia è stata chiamata «selvaggia»²³, per poi diventare una democrazia a forte vocazione antistatale, e cioè «insorgente»²⁴. In altri contesti si è invece cercato di risalire alla fonte generativa dell'esperienza politica democratica, e la si è pertanto chiamata «sorgiva»²⁵. L'accento si spostava sul tesoro nascosto della democrazia, sull'acquifero che continua a scorrere sotto i sedimenti della nostra esperienza politica, invece che sul moto contrastivo della rivolta. Per far fronte alla crisi tangibile della democrazia, degli spazi e dei soggetti democratici operata dal neoliberalismo²⁶, e per invertire una tendenza che nel discorso pubblico sembra quasi avere carattere destinale, non si è esitato a chiamare a raccolta le forze per una «democrazia radicale»²⁷. Molti tentativi teorici sono stati fatti, a sinistra²⁸, per pensare un populismo democratico attraverso una nozione, quella di popolo, che non cessa

²³ È stato il filosofo Miguel Abensour a caratterizzare in questo modo la democrazia lefortiana, insistendo sull'assenza di fondamento nel paragone con un'ontologia che, come nel caso dell'operazione di Oliver Marchart, non ha molto a che vedere con Lefort. Cfr. M. Abensour, "*Démocratie sauvage*" et "*Principe d'anarchie*", in «Revue européenne des sciences sociales», t. 31, n. 97, 1993, p. 225-241. Pensiamo che l'idea di una democrazia selvaggia, che l'opera di Lefort in parte autorizza, andrebbe più che altro associata all'ontologia merleau-pontiana. Cfr. a proposito N. Poirier, *Wild Being, between Ontology and Politics: Merleau-Ponty, Lefort, Castoriadis*, in «International Journal of Social Imaginaries», n. 1, 2022, pp. 84-106.

²⁴ Cfr. M. Abensour, *La démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien. Suivi de Démocratie sauvage et principe d'anarchie*, Paris, Le Félin-Kiron, 2004; tr. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008.

²⁵ A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, Milano, Cortina, 2019.

²⁶ W. Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Brooklyn, Zone books, 2015; tr. it. *La rivoluzione silenziosa del neoliberalismo*, Roma, Luiss University Press, 2023.

²⁷ E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985; tr. it. *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, Il nuovo Melangolo, 2011.

²⁸ Cfr. ad esempio E. Laclau, *On populist reason*, London-New York, Verso, 2005; tr. it. *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008 e L. Cadahia, *Per un femminismo populista. Verso l'immaginazione politica del futuro*, Roma, Rogas Edizioni, 2023.

tuttavia di essere impiegata dalla destra per legittimare politiche liberticide, autoritarie, privatistiche, contro le donne, le classi popolari e contro chi non viene ritenuto essere parte del corpo della nazione.

Sia negli ambienti di destra che nel più ampio discorso pubblico si è parlato di «democrazia illiberale». Che lo si faccia per difendere pratiche sovraniste o per denunciare la deriva «illiberale» delle democrazie, l'aspetto inquietante è che questo tipo di discorso sembra prendere le mosse da una stessa idea di democrazia. Come se coloro che si dichiarano nemici si trovassero paradossalmente d'accordo sul nemico in comune. Per gli uni le garanzie liberali rappresentano un ostacolo alla presunta e vera espressione della volontà popolare, per gli altri la democrazia si regge soltanto su formule istituzionali e sulla libera concorrenza del mercato²⁹. Gli uni e gli altri, in altre parole, condividono una visione molto povera delle democrazie. Non ne vedono e non ne condividono l'aspetto *sociale*, vale a dire il fatto che la democrazia non è un semplice sistema di garanzie, ma una forma di società. In quanto forma sociale, la democrazia dovrebbe ogni giorno ridare vita a quelle istituzioni che diventano formule vuote senza un'effervescenza popolare che la riaccende di stimoli e combatte allo stesso tempo gli effetti devastatori del libero mercato. Lefort non ha cessato di affermare che la democrazia è in questo senso una forma di società, in alcun modo riducibile alla visione liberale. Questa semplice caratteristica, da sola, potrebbe aiutare a far luce su parte delle discussioni attorno a cosa si intenda quando si parla di democrazia.

D'altra parte, non è mancato chi ha saputo mostrare perché la democrazia non riesca a suscitare una vasta adesione, vale a dire perché non la si ami come forma politica³⁰. Parte della risposta trova origine proprio nel rifiuto di vederla come una forma di società. Se si ammette che è una forma di società bisogna allora ammettere che essa non ha confini precisi, che è esposta ai conflitti e agli sconvolgimenti dello spazio sociale. Che è preda di un'indeterminazione radicale. La singolarità di questa forma sociale sta proprio nel fatto che essa riposa sulla propria indeterminatezza, su un'incertezza sempre da dibattere e impossibile da scongiurare. «Ma la libertà è una pianta [*roseau*] nata ieri», scriveva Edgar Quinet, «e questa cosa tanto nuova, sempre fragile, non è mai in così

²⁹ Cfr. a proposito M. Fœssel, *Récidive 1938*, Paris, PUF, 2019.

³⁰ M. Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris, Seuil, 2010.

grande pericolo come quando crediamo di meglio possederla»³¹. L'autore aggiungeva che ci vorrebbe una nazione che non dorme mai per metterla al sicuro. Siamo davvero in grado, se accogliamo l'iperbole di Quinet, di non dormire mai per difenderla?

Non è mancato neanche chi ha elevato l'indeterminatezza democratica a un principio etico e metapolitico, come ha fatto ad esempio Jacques Rancière³². Quando l'indeterminatezza democratica smette di essere la molla conflittuale di una forma di società e diventa un principio etico, assume un volto molto diverso da quello che aveva tentato di dargli Lefort. Essa non è più l'indeterminatezza di un regime che per essenza rimane aperto a nuove istanze e alla ridefinizione dello spazio politico da parte di coloro che sono esclusi dai suoi benefici, bensì l'indeterminatezza quasi anarchica di quella parte, giudicata la vera essenza della democrazia, che non ha alcun titolo per governare³³. In questo modo si perde, tuttavia, l'ambizione lefortiana di pensare la democrazia come regime integrale continuamente ridefinito dal conflitto e la forma sociale democratica si scinde neo-marxianamente tra una democrazia formale e un principio democratico effettivo che viene costitutivamente escluso dalla democrazia formale. La democrazia formale si regge sul fatto che esclude costitutivamente una parte che si ritiene inadatta al governo. L'odio per la democrazia è allora l'odio verso quella classe e quella parte che bisogna escludere affinché si possa governare. Il neoliberalismo ha sfruttato al massimo il sentimento di disprezzo verso la democrazia di cui Rancière ha saputo vedere le radici molto antiche. Questo disprezzo sembra essere nato con la politica stessa, almeno nella sua accezione greca, eppure i suoi effetti sono più visibili laddove questo sentimento si maschera meglio. Nelle moderne democrazie di massa, il neoliberalismo ha sempre di più ristretto il circolo di coloro che hanno la facoltà non solo di governare ma di avere diritto a essere parte di una stessa carne del sociale. È strano che Rancière, contro Lefort, insistesse nel dire che la democrazia non è una forma di società, visto che l'odio della democrazia si manifesta non soltanto nel restringimento del gruppo di coloro che hanno diritto a governare ma attraverso l'estromissione dalla società stessa di coloro che non hanno la facoltà di farlo. Basta guardare la forma che stanno assumendo oggi le metropoli. Il

³¹ E. Quinet, *La Révolution*, Librairie internationale, Paris 1865; tr. it. *La Rivoluzione*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1953, vol. I, p. 12.

³² J. Rancière, *La mésentente: politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995; tr. it. *Il disaccordo: politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007

³³ J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005; tr. it. *L'odio per la democrazia*, Napoli, Cronopio, 2007.

neoliberalismo come nuova forma di razionalità politica³⁴ sfrutta l'odio della democrazia per farci credere che, se abbracciamo la sua logica, saremo a buon titolo parte della società. Ma mentre tenta di persuaderci di questo, tale razionalità politica distrugge le basi sociali, ecologiche e materiali della forma democratica. Se allora, come fa Rancière, la sfera politica viene pensata solo come operazione poliziesca e quella parte che invece potrebbe ridefinirla soltanto in termini etici, che cosa resta dell'azione politica? Come si può articolare un conflitto che renda più giusta una società se l'ingiustizia della politica viene pensata in termini assoluti, in termini che sembrano squalificare a priori ogni azione politica? Un conto è dire, come crediamo faccia Lefort, che la politica non può risolvere tutti i mali ed è proprio per questo che ci devono essere conflitti. Un conto è continuare surrettiziamente a pensare che la politica, quasi fosse un compito titanico, non potrà mai risolvere le ingiustizie e tanto vale, allora, renderla indistinguibile dalla polizia. Così si sta senz'altro dalla parte del giusto ma si esclude a priori di prendere in carico il compito stesso della politica come arte di composizione di voci diverse. A forza di stare dalla parte dell'etica si dimentica la piega etica insita in ogni teoria politica.

Non avremmo cominciato questo lavoro se non avessimo creduto che Lefort aveva ancora qualcosa da dirci. Qualcosa che certo non si esaurisce in questo lavoro. L'abbiamo infatti intrapreso con la consapevolezza che forse la definizione di democrazia che ne avremmo tratto avrebbe designato qualcosa di molto fragile, ma non per questo da non difendere. Qualcosa che forse, nel momento in cui scriviamo, non esiste più. Ma che non è detto non esisterà domani. Nell'assemblea di formule spesso contraddittorie fra loro, tutte nate dal bisogno di capire la democrazia, ci sia concesso allora dare anche la nostra, con lo scopo di descrivere la democrazia lefortiana. La democrazia lefortiana, proprio perché rifugge le formule e si fonda sulla ricerca stessa di un fondamento sempre ridiscusso può essere detta «barbara». Prendiamo una citazione da una conversazione che Lefort tenne nel 1988:

Il pensiero democratico [...] non può ergere i bastioni tipici del pensiero liberale, per il quale esistono una "buona cultura", un "buon sapere", una "concorrenza leale" e così via. Il pensiero liberale è sempre tentato di circoscrivere una "vera società" all'interno della società esistente, non direi l'élite, che evoca una visione aristocratica, ma quella società composta soltanto da coloro che "*hanno il diritto di*" (il diritto, cioè di essere

³⁴ Cfr. W. Brown, *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the west*, New York, Columbia University Press, 2019 e M. Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, cit., pp. 115-135.

soggetti di diritto); essa respinge all'esterno coloro che un tempo erano chiamati i barbari, gli indigenti, i non istruiti, i non idonei, e che allo stesso modo non hanno il diritto di partecipare ai dibattiti pubblici, di ambire ai pubblici onori³⁵.

La democrazia lefortiana può dirsi barbara perché non esiste frontiera netta fra sé e i presunti barbari che dovrebbero starne fuori. L'idea non è mettere l'accento sui «barbari» o riprodurre nel linguaggio e nelle teorie pregiudizi che dovrebbero essere rifiutati, ma insistere sulla frontiera costitutivamente aperta della democrazia lefortiana. Se la democrazia lefortiana può dirsi selvaggia, come pure egli stesso ha talvolta detto e come alcuni interpreti hanno fatto, non è perché manca di riferimenti istituzionali o perché è interamente votata al contrasto tra Stato e società civile. L'essenza della democrazia non sta nel carattere contrastivo, ma in primo luogo nel fatto che essa lascia sempre aperta la domanda circa l'estensione della comunità politica. Questa comunità, se ci diciamo democratiche e democratici, non è mai chiusa, non è mai definitiva. Strettamente parlando, non esiste nella realtà:

Il pensiero democratico non può porre freni al cambiamento: è necessariamente concepito per accogliere nuovi diritti e nuove rivendicazioni; non può mantenere un'opposizione di principio tra gli aventi diritto e gli altri³⁶.

Democrazia barbara, dunque. La formula può essere accolta a condizione di tenere a mente che serve a designare il fatto, innominabile, che non esistono formule precise per definire la democrazia. Essa deve continuare a essere non addomesticabile e a sapere che c'è sempre un fuori, un'alterità che la ridefinisce. Dire che la democrazia lefortiana è una democrazia barbara non significa ridurla all'alterità «barbarica» ma insistere invece sulla dialettica conflittuale e fisiologica tra la politica istituita e quella istituente. La politica democratica è per Lefort necessariamente figlia di un movimento che trasforma l'ordine dato. Ma quell'ordine si riconosceva in partenza come non definitivo. La ragione sta nel fatto che l'ordine democratico si dà nella forma di una tumultuosa ricerca a partire dal momento in cui sparisce ogni riferimento ultimo in grado di fissare quello stesso ordine una volta per tutte. Almeno questo è ciò che Lefort sembra chiamare spazio democratico, forma di società democratica.

³⁵ C. Lefort, *La pensée du politique* (1988), in Id., *Le temps présent*, cit., p. 606.

³⁶ Ibidem.

Lefort ha potuto definire la democrazia come ricerca continua del proprio fondamento e come movimento di accoglimento di nuovi diritti e istanze perché ha iscritto nella costituzione filosofica della democrazia il fatto che questa sia sempre alla ricerca della propria legittimità. Ma questo ha voluto dire, per Lefort, introdurre la nozione di disincorporazione e quella, gemella, di luogo vuoto del potere. Se il potere non si riconosce più in un corpo saldato nelle sue membra, un corpo che dà la misura della società politica, e diviene un luogo vuoto, questo significa che nessuno può più reclamare il diritto di incarnare il potere e di dare una forma definitiva, una legge e una definizione alla comunità politica. Dire che il potere in democrazia è vuoto e disincorporato equivale a dire che non esiste più un garante dell'ordine sociale:

È vero: nessuno detiene la formula della democrazia ed essa conserva sempre un carattere selvaggio. È forse in questo che risiede la sua essenza; dal momento che non vi è più un riferimento ultimo, a partire dal quale l'ordine sociale possa essere concepito e fissato, questo ordine sociale è, costantemente, alla ricerca del proprio fondamento, della sua legittimità, ed è nella contestazione o nella rivendicazione di coloro che sono esclusi dai benefici della democrazia che questa trova la sua energia più efficace³⁷.

Dunque: una democrazia senza formule e per questo, come sosteniamo, barbara, senza riferimenti ultimi. Formule incisive, taglienti, che hanno attirato l'attenzione di molti interpreti. Eppure dopo numerose letture avevamo la sensazione che non fossero ancora state colte nella loro pienezza, che non se ne fosse del tutto misurata la portata. Di qui l'ipotesi che ha guidato questo lavoro: le *invenzioni democratiche* possono essere colte nella loro radicalità soltanto se pensate in contrasto con la forma sociale che ha preceduto la democrazia. Era lo stesso Lefort a suggerirlo attraverso l'utilizzo di formule privative: *désintrication, désincorporation, lieu vide*³⁸. Guardare al suo itinerario intellettuale e allo sviluppo del suo pensiero ha poi confermato quella che in partenza era solo un'intuizione. La sfida è stata mostrare in cosa e perché quelle formule privative esprimano sì qualcosa di fragile e di inaudito ma non per questo precario. Era pertanto necessario mostrare che tipo di pienezza veicolassero, quale forma sociale tratteggiassero, che tipo di politica prospettassero. Raccogliere questa sfida ha voluto dire:

1. Fare luce sulla forma di istituzione del sociale teologico-politica.

³⁷ C. Lefort, *La communication démocratique* (1979), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 389-390.

³⁸ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme* (1979), in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 159-176; tr. it. *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 107-124.

2. Chiarire che tipo di rapporto intercorra tra il teologico-politico e la democrazia. Il che significa anche chiarire i rapporti generali tra teologico e politico e quale idea di storia Lefort avesse più o meno esplicitamente abbracciato.
3. Far emergere la radicalità della democrazia nel contrasto con la forma teologico-politica.

In altre parole, per capire appieno la democrazia si doveva cominciare col riflettere sulla forma teologico-politica. Questo voleva dire ragionare sui tratti di un potere che non soltanto si incarna nel corpo politico del sovrano ma che è anche espressione di un principio di legittimazione trascendente all'ordine sociale. Abbiamo fatto luce su questi aspetti soffermandoci sulle analisi contenute nei *Due corpi del re* di Ernst Kantorowicz, l'opera che fornisce a Lefort il modello dell'istituzione teologico-politica del sociale. Lungo tutto l'*Ancien Régime* per Lefort restano efficaci due principi che, in modo indiretto e senza troppe citazioni, egli ricava proprio da Kantorowicz. Li abbiamo definiti «principio di incorporazione» e «principio di duplicazione all'interno dell'Uno». Il primo indica la persistenza di un modello corporale in virtù del quale il monarca incarna contemporaneamente il corpo e la testa del regno. Mentre il secondo chiarisce che il potere del sovrano è, allo stesso tempo, espressione della mediazione con un'istanza trascendente di carattere religioso. Questa trascendenza incarnata in un soggetto politico preciso fornisce al sociale il proprio ordine e una legittimità sicura. Il regno può allora avere confini precisi fintanto che il monarca, nel suo corpo, lo incarna e lo significa grazie al «secondo» corpo, quello immortale.

Soltanto nel contrasto coi principi che informano l'istituzione teologico-politica si può davvero capire cosa Lefort intenda quando scrive che in democrazia non si dà «né una materializzazione dell'*Altro* (grazie al quale il potere svolgeva una funzione di mediatore, qualunque fosse la sua definizione) né una materializzazione dell'*Uno* (dove il potere manifestava la sua funzione di incarnazione)»³⁹. Dire che la democrazia rompe con una materializzazione dell'*Altro* e con una materializzazione dell'*Uno* significa affermare la disincorporazione del potere e l'avvento di un luogo vuoto. Il potere diventa

³⁹ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?* (1981), in Id., *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, pp. 275-329; tr. it. *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, Bologna, Il Ponte, 2007, pp. 255-305, p. 271.

un luogo vuoto perché nessuno può più appropriarsi della sua definizione, né incarnarlo. Muta radicalmente anche l'idea di legittimità politica. Se viene a mancare il garante del corpo sociale capace di significare la comunità politica, questo porta con sé il fatto che viene a mancare una legittimità assoluta in generale. Il popolo, vale a dire il soggetto che sostituisce il Re, può infatti offrire una legittimità politica del tutto diversa da quella del suo predecessore. Si tratta di un soggetto che rifugge costitutivamente l'incorporazione, e che non può fregiarsi di garanzie ultraterrene e religiose senza tradire se stesso. Proprio perché diventa allora impossibile rappresentare integralmente il soggetto sfuggente e multiforme del popolo accade che i suoi rappresentanti, non solo diano voce al popolo *pro tempore*, in virtù di un mandato e sulla base di un'elezione a suffragio universale, ma anche che non incarnino la comunità politica. La politica diviene il compito mai finito e costitutivamente conflittuale di espressione di una comunità politica mai attuale. Ogni incarnazione, ogni definizione stretta del nuovo soggetto portatore della legittimità politica sarebbe per Lefort un'usurpazione.

Affermare che la democrazia è comprensibile a partire dalla rottura con il suo passato teologico-politico significa inoltre prendere una posizione precisa nel campo degli studi lefortiani. La democrazia, crediamo che sia Lefort stesso a chiarire a più riprese il punto, rompe ogni comunicazione con il teologico-politico. Pertanto, essa deve essere compresa come una rottura con il teologico-politico, sebbene la forma teologico-politica rappresenti il passato della forma democratica stessa. L'istituzione teologico-politica del sociale è la forma dalla quale l'istituzione democratica del sociale si emancipa attraverso una rottura. Per chiarire questo rapporto di rottura e allo stesso tempo di appartenenza a una trama storica abbiamo fatto riferimento all'idea di storia delineata da Merleau-Ponty. Nel corso al Collège de France del 1953-54, «*Matériaux pour une théorie de l'histoire*», egli aveva parlato della trama storica come logica nella contingenza, poiché «non c'è storia se il corso delle cose è una serie di episodi senza legame, o se è una lotta già vinta nel cielo delle idee»⁴⁰. Nella storia si può reperire una logica, dunque, a patto di non considerarla come immanente a quella stessa storia o guardarla dal punto di vista assoluto della Ragione. Merleau-Ponty, in altre parole, aveva tentato di pensare la

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Matériaux pour une théorie de l'histoire* in Id., *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968; tr. it. *Materiali per una teoria della storia*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995, pp. 45-51, p. 46.

razionalità storica senza metterla al passato, pensandola piuttosto come qualcosa da farsi, evitando allo stesso tempo di guardare ad essa alla luce di una sua risoluzione definitiva. Per scongiurare il rischio di sorvolo, Merleau-Ponty aveva introdotto la nozione di contingenza nella storia. L'idea di storia come logica nella contingenza è stata il punto di appoggio per costruire l'ipotesi di una «storia della modernità lefortiana». Solo comprendendo lo scioglimento del nesso teologico-politico come frutto di una logica storica reperibile eppure contingente, si poteva rendere giustizia all'idea lefortiana di modernità e all'idea di una rottura che istituisce un nuovo regime politico, vale a dire la democrazia.

Occorreva, in altre parole, mostrare la logica del movimento storico di scioglimento del nesso teologico-politico, che per Lefort prende il nome di modernità, e la contingenza dell'affermazione di una forma che avrebbe rotto con il teologico-politico. L'obiettivo di questo lavoro è stato quello di restituire il senso della rottura democratica e di cogliere al tempo stesso la profondità del passato della democrazia, scongiurando l'idea che questo passato *determini* la forma democratica. Tornare a più riprese sul tipo di riflessione sulla storia che permette di rendere ragione della filosofia lefortiana della democrazia è stato funzionale a portare alla luce la sua stessa posizione. Per questa ragione la riflessione merleau-pontiana sulla storia ha avuto un'importanza cruciale. Avendo in mente problemi diversi, Merleau-Ponty aveva tentato di coniugare l'accadere di una rottura storica – una rivoluzione – con l'appartenenza a un passato:

Rivoluzione è ritorno alle origini, risveglio di ciò che circondava le idealizzazioni fondatrici, del loro contesto, avvenire che è passato, che è comprensione più profonda del passato, che è *gestiftet* [istituito] da questo passato in maniera ambigua⁴¹.

In modo analogo, la rivoluzione democratica lefortiana è istituita dal proprio passato in maniera ambigua. Questo passato contiene, come germe possibile, una rivoluzione. La democrazia può essere pienamente compresa a partire dal suo passato religioso, ma allo stesso tempo essa rompe definitivamente con questo passato.

Adottare l'idea di storia merleau-pontiana per rendere ragione di un aspetto cruciale del pensiero di Lefort è stato un altro modo, finora poco esplorato, di fare luce

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Préfacé par Claude Lefort, Paris, Belin Éditeur/Humensis, 2015; tr. it. *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, Milano-Udine, Mimesis, 2023, p. 67.

sui numerosi rapporti tra Merleau-Ponty e Lefort. Ma non solo: adottando questa idea come base filosofica è stato possibile portare alla luce la specificità del pensiero lefortiano. Per esempio, la proposta lefortiana è risultata difficilmente assimilabile, a meno che non si chiarisca qual è la sua idea di storia e di politico, ai paradigmi della secolarizzazione. È stato pertanto possibile allontanare ogni interpretazione della democrazia che la riporti a una presunta essenza cristiana, così come il suo rovescio, che pensa il cristianesimo come intrinsecamente democratico⁴². Esplicitare la complessa posizione di Lefort e rendere ragione del suo ricorso al religioso ha voluto dire prendere distanza da un'interpretazione dei rapporti tra democrazia e religione *à la* Marcel Gauchet per cui il cristianesimo sarebbe «la religione dell'uscita dalla religione»⁴³. Nonostante la prossimità tra Lefort e Gauchet e nonostante il primo sia stato l'apripista del secondo, la logica della democrazia lefortiana non può essere ricondotta all'uscita della religione. Lefort non ha cessato infatti di insistere sulla rottura, così come sull'avvento rivoluzionario della democrazia. Se invece si riconduce la democrazia a qualche logica storica e si assegna, in questa logica, un primato al religioso, si fraintende il senso dell'avvento della democrazia e con esso il modo stesso in cui Lefort aveva inteso il politico e la storia.

Affermare a più riprese l'avvenuta *désintrinsication* tra teologico e politico aveva inoltre permesso a Lefort di prendere le distanze dall'idea marxiana, esposta nella *Judenfrage*, di una realizzazione della religione cristiana nello Stato. È noto che lo Stato democratico borghese rappresenta per Marx lo stesso «farsi mondo» del cristianesimo, poiché non farebbe che riprodurne i dualismi, specie di quello protestante. La scissione tra la coscienza privata dei singoli credenti e l'unitaria ma astratta assemblea della Chiesa si ritroverebbe nel dualismo tra società civile e Stato⁴⁴. Per Lefort le cose stanno in modo molto diverso. La democrazia non realizza l'essenza del cristianesimo e delle sue divisioni. Semmai per Lefort è il cristianesimo stesso, come religione, a significare una delle forme in cui alcune società hanno risposto, nella storia, al fatto della propria

⁴² «Eppure non sarebbe sbagliato credere che i nuovi legami tra l'opposizione democratica e quella religiosa siano testimonianza dell'essenza democratica del cristianesimo o dell'essenza cristiana della democrazia? Non perderemmo forse il senso dell'impresa che si andava svolgendo nel XIX secolo con la loro dissociazione?», C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., pp. 281-282.

⁴³ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985; tr. it. *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992,

⁴⁴ K. Marx, *Zur Judenfrage*, Berlin, Rowohlt, 1919; tr. it. *La questione ebraica*, Roma, Manifestolibri, 2004

divisione. La divisione tra Stato e società civile va pensata a partire dall'idea di una divisione originaria che si esprime in siffatta maniera nelle società democratiche. Lo scarto tra Stato e società civile non è dunque un connotato della società borghese. Voler negare questo scarto avrebbe infatti esiti totalitari⁴⁵. Se il passato della democrazia è dunque un passato religioso, la divisione del sociale che essa mette in scena è profondamente diversa da quella tipica della forma teologico-politica. In quest'ultima istituzione politica la divisione del sociale prende la forma della divisione tra il corpo mortale del re e il corpo immortale. La divisione assume cioè la forma di una differenza tra il cielo e la terra, tra il visibile e l'invisibile. L'ordine terreno è infatti legittimato a partire da un ordine religioso. Nessun aspetto di questa forma rimane però operante in democrazia. La democrazia, infatti, abolisce la figura dell'Uno e dell'Altro, ma non la *dimensione* dell'alterità⁴⁶. L'alterità democratica non ha allora nulla a che vedere con l'alterità religiosa della forma teologico-politica. L'alterità della democrazia non può semplicemente essere abolita ma non perché la religione continua a informare l'istituzione democratica, bensì perché l'alterità attraversa sempre il politico. Parlare dell'alterità del politico non è dunque un modo per reintrodurre surrettiziamente la storia della religione dentro la storia della democrazia. L'alterità democratica è infatti senza figura. È l'alterità di un potere necessario al sociale al fine di darsi una forma e una dimensione. Tale potere rimane sempre illegittimo ed esposto al conflitto proprio perché non c'è nessuno che lo incarna. È questa la conseguenza più importante del permanere, in democrazia, di una dimensione di alterità che però non ha figura.

Dire che il sociale è sempre diviso significa dire che esiste sempre uno scarto tra il sociale e sé stesso e che questo scarto è generativo della politica stessa. Esso prende forme diverse in ciascuna società. Nel caso della forma teologico-politica lo scarto è significato da una figura sovrana mediatrice tra questo mondo e l'altro. La religione è ciò che imprime senso alla distinzione tra il visibile e l'invisibile che governa questo tipo di istituzione del sociale. Ma tutte le forme politiche conservano una forma di alterità. La religione ha semplicemente visto con chiarezza tale alterità, il fatto che il mondo non si è auto-istituito e che essere parte di un mondo significa essere parte di un'apertura che non

⁴⁵ Lefort lo aveva già detto nel 1956, cfr. Id., *Le totalitarisme sans Staline*, in Id., *Éléments*, cit., pp. 155-235.

⁴⁶ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 274.

abbiamo creato noi. La religione ha espresso questo fatto in termini dogmatici. Il politico invece, elabora tale scarto in termini filosofici. Non esiste però, per Lefort, una forma politica in grado di scongiurare l'alterità. Si tratta di un fatto primariamente politico che non viene ricondotto alle conseguenze inattese delle trasformazioni del religioso o di presunti trasferimenti del religioso nel politico con la modernità. Perciò questo lavoro ha a più riprese mostrato quale fosse il modello teologico-politico di Lefort e in seguito come la democrazia istituisse una forma in completa rottura con tale schema.

Tante e importanti, allora, le conseguenze del crollo del teologico-politico, nonostante lo scarso interesse degli interpreti. Con delle eccezioni, naturalmente. Non è mancato chi, già nel 1999 rilevava l'importanza della riflessione teologico-politica lefortiana e le numerose questioni che questa apriva⁴⁷. Così come non sono mancate, negli ultimi anni, riflessioni puntuali sul significato del teologico-politico in Lefort. C'è stato chi ha sostenuto che Lefort parli di un'effettiva desintricazione tra teologico e politico nella modernità⁴⁸, chi invece ha parlato della persistenza di una dimensione religiosa nella proposta politica lefortiana⁴⁹. Chi ha fruttuosamente giocato la radicalità della proposta lefortiana contro i nuovi tentativi di incorporazione del potere⁵⁰. Esistono dunque articoli e saggi fondamentali per questo lavoro poiché aprono importanti piste di riflessione e pongono le basi per uno studio sistematico del problema teologico-politico in Lefort, ma non esisteva ancora uno studio che guardasse all'intera proposta lefortiana a partire dalla questione del teologico-politico. Sembra quasi che solo di questi tempi, a cent'anni dalla sua nascita, sia possibile misurare quanto il pensiero sul teologico-politico in Lefort sia «profondo e inesauribile», come è stato recentemente definito il saggio *Permanenza del*

⁴⁷ Cfr. J.-C. Monod, *Le «problème théologico-politique» au XX^e siècle*, in «Esprit», n. 250/2, 1999, pp. 179-192. Cfr. anche i più recenti Id., *Le dédoublement théologico-politique. Un triangle Schmitt-Ricœur-Lefort?*, in «Études théologiques et religieuses», n. 4, Tome 96, pp. 439-452 e Id., *La democrazia ai limiti del teologico-politico*, in M. Di Pierro, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale*, cit., pp. 191-203.

⁴⁸ Cfr. ad esempio G. Labelle, *Can the problem of the theologico-political be resolved ? Leo Strauss and Claude Lefort*, in «Thesis Eleven», n. 87, 2006, pp. 63-81 ; E. Delruelle, *Démocratie et désincorporation*, «Noesis», n. 12, 2007, pp. 190-205.

⁴⁹ D. Tanguay, *Permanence du théologico-politique dans la démocratie moderne. Claude Lefort et la théologie politique négative*, in «Raison Publique», 23, 2019, pp. 129-144.

⁵⁰ A. Arato, *Political Theology and Populism*, in «Social Research», 1/80, 2013, pp. 143-172.

*teologico-politico?*⁵¹. Si potrebbe dire che questo stesso lavoro sia il tentativo di rendere giustizia a quel saggio e di esplicitarne le numerose idee.

L'aspetto teologico-politico ci è parso infatti il filo conduttore attraverso il quale rendere conto dei paradossi e delle sfide proprie alla forma di società democratica. Non può che coesistere coi propri paradossi, infatti, una società fondata sulla continua ricerca di sé stessa. Quando si chiude la parentesi del teologico-politico, per Lefort, è tutta l'istituzione del sociale a mutare. Non si dà più la legittimità assoluta di cui godeva il Re e il nuovo soggetto alla base dell'ordine sociale, il popolo, continua certo ad essere definito sovrano, ma in modo molto diverso dalla sovranità esercitata dal Re. Si potrebbe dire, come abbiamo fatto, che per Lefort si dia sovranità democratica ma non ci siano più soggetti sovrani. La nuova istituzione del sociale rappresenta un mutamento radicale dell'assetto politico che chiedeva ancora di essere interrogata nei suoi molteplici aspetti. La democrazia rappresentativa prospettata da Lefort «si afferma davvero solo una volta che siano state tratte tutte le conseguenze della [...] disincorporazione del potere»⁵². Ebbene, trarre tutte le conseguenze della disincorporazione significava speculare sull'opera di Lefort e portare alla luce ciò che rimaneva implicito. Solo soffermarsi sul modo in cui egli aveva inteso il teologico-politico ci ha permesso di riconoscere nella proposta lefortiana non soltanto il tentativo di pensare una sovranità senza soggetti sovrani, ma più radicalmente una sovranità fuori dai meccanismi della teologia politica⁵³. Una volta che la forma democratica rompe l'istituzione del sociale di tipo teologico-politico, la sovranità stessa non può più essere pensata a partire dai meccanismi verticali della teologia politica. Abbiamo tentato di mostrarlo traendo tutte le conseguenze della disincorporazione del potere e attraverso un confronto tra la proposta di Lefort e il progetto politico di Carl Schmitt. Il soggetto popolare prospettato da Lefort non ha più niente a che vedere né con la *forma* teologico-politica né con il *modello di sovranità* insisto nella teologia politica schmittianamente intesa. La proposta filosofica di Lefort rompe una catena concettuale tipica che, da destra e da sinistra, diversi autori hanno riproposto quando hanno pensato l'avvento del nuovo ordine politico portato dalle

⁵¹ S. Vibert, *Claude Lefort: l'istituzione del sociale, il politico e il simbolico*, in M. Di Pierro, A. Lanza, C. Terra, *Pensare l'opera, pensare il sociale. La filosofia politica di Claude Lefort*, cit., p. 39, nota 28.

⁵² C. Lefort, *Démocratie et représentation* (1989), in Id., *Le temps présent*, cit., p. 612.

⁵³ Questo non significa in alcun modo dire che la riflessione teologico-politica è un'impostura, come sostiene, provocatoriamente, Géraldine Muhlmann nel suo *L'imposture du théologico-politique*, Paris, Les Belles Lettres, 2022.

soggettività popolari. L'abbiamo chiamata la catena sovranità-legittimità-teologia politica. Rompere questa catena ha voluto dire riconoscere il carattere fragile e prezioso della democrazia.

In questo esordio è bene dire che questo lavoro intende porre le basi di una ricerca più ampia attorno alla democrazia. Attardarci sul teologico-politico è stato necessario per portare alla luce il tentativo lefortiano di svincolare la democrazia da ogni commistione con il teologico-politico. Seguire il filo del teologico-politico ci ha permesso, allora, di comprendere più profondamente l'eccezionalità della democrazia e i rischi ai quali costitutivamente si espone questo regime. Proprio perché la democrazia non ha più una base salda teologico-politica sulla quale fondarsi, essa è alla continua ricerca del proprio fondamento e della propria legittimità. Per queste ragioni essa si espone non solo al rischio totalitario, come ebbe a dire a più riprese Lefort, bensì alla verticalità della teologia politica e della sovranità classica⁵⁴. Per il Lefort che è emerso in questo lavoro, non è percorribile né la strada di un'eventuale teologia politica democratica⁵⁵, né quella della costituzione delle soggettività popolari attraverso le risorse del teologico-politico, vale a dire attraverso il trasferimento del modello dei due corpi del Re al popolo, come avanzato da Ernesto Laclau⁵⁶. Per Lefort la democrazia non ha bisogno di una teologia politica piegata a sinistra. Non vi è soluzione ai suoi paradossi. È questo l'aspetto più radicale della sua proposta filosofica. Certo è che la proposta avanzata da Laclau di

⁵⁴ Naturalmente quello lefortiano non è il solo modello a porsi come un'alternativa alla sovranità classica. Ci sembrava tuttavia di grande importanza sottolineare questo aspetto perché non è un aspetto immediatamente visibile della sua opera. La sua proposta non solo va esplicitata ma anche prolungata a partire dalle sue premesse. Sarebbe fruttuoso metterla in dialogo, ed è un lavoro che resta in parte da fare, con quei paradigmi che pensano il politico come qualcosa di orizzontale. Pensiamo ad Hannah Arendt ma anche alle più recenti riflessioni intorno alla vulnerabilità di cui cfr. O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità: per una critica politica della violenza*, Pisa, ETS, 2012. L'insistenza lefortiana sulla disincorporazione del potere potrebbe far pensare che questa proposta filosofica escluda costitutivamente una riflessione sulla politicità dei corpi. Non è così perché la dinamica democratica è tale soltanto se prendono parte ad essa proprio quei corpi che sono esclusi dai suoi benefici e che la tentazione liberale vorrebbe relegare fuori dallo spazio pubblico. Per questo sarebbe interessante intrecciare la proposta lefortiana con quella ad esempio di Judith Butler in *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard University Press, 2015; tr. it. *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Nottetempo, Milano, 2017.

⁵⁵ Come hanno ad esempio tentato di fare, in maniera molto interessante, Miguel Vatter in *Divine democracy: political theology after Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press, 2021 e Paul Ricœur nella conferenza del 1992 *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?*, ora in «Etudes théologiques et religieuses», 96/4, 2021, pp. 419-437.

⁵⁶ E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 161-162.

costituzione di soggettività popolari sul modello dell'incarnazione regale è una risposta alla crisi dei sistemi elettorali. Risolve, però, le cause profonde della crisi?

Resta l'impressione, dopo aver scavato nell'opera di Lefort, che questi tentativi «teologico-politici» vogliano curare il male, la crisi della democrazia, con le cause stesse di quel male. Se si accetta che la democrazia è un regime fragile in cui nessuno può appropriarsi del potere e nessuno può incarnarlo come faceva il re, allora si deve avere il coraggio di dare un nome a quei fenomeni che eccedono il quadro democratico così inteso. Bisognerebbe riesaminare i complessi rapporti tra la forma democratica e le forme autoritarie di governo che si proclamano democratiche. Il quadro politico che viviamo oggi è in effetti irriducibile all'opposizione lefortiana tra democrazia e totalitarismo. Piuttosto che continuare a chiamare democratica la più svariata serie di fenomeni, potrebbe essere utile mettere dei punti fermi e rilevare dove una democrazia lefortianamente intesa abbia già perso le sue prerogative fondanti. Questo significa chiamare con altri nomi i tentativi, da destra e da sinistra, di ricostituzione delle soggettività popolari fondate su logiche incorporanti. Piuttosto che fregiare dell'aggettivo di democratica *qualsiasi* procedura politica che rimetta al centro il soggetto per eccellenza democratico, il popolo, ci sembra più coraggioso chiamare le cose col loro nome. Dire quali strategie, per far fronte al ben reale disfacimento neoliberale delle basi della democrazia e dei soggetti democratici, abbandonino la logica stessa della democrazia. Questo non esclude la possibilità di dover ammettere che la democrazia lefortiana è troppo fragile per durare nel tempo e che le moderne società di massa sono destinate a ricadere nelle nuove forme della vecchia verticalità della teologia politica. Ma almeno sapremo cos'è democrazia e cosa non lo è.

Teniamo a ribadirlo: la radicalità dell'operazione lefortiana sta proprio nello scindere la democrazia e il teologico-politico. Nient'altro che questa enorme, difficile e paradossale conseguenza è ciò che implica la disincorporazione del potere. Nessuno può appropriarsi del potere e pretendere di incarnare il popolo, nessuno può dire una volta per tutte chi è il popolo. Si tratta di operazioni illegittime in democrazia. Proprio per questo Lefort pensava la politica in termini conflittuali. La politica è un compito mai finito perché il soggetto che la legittima, il popolo, è un soggetto che si esprime nei molteplici conflitti che rimodellano il potere. Sostenere, come fa Lefort, che nessuno può incarnare il popolo non vuol dire depotenziare la capacità di azione delle soggettività popolari,

oppure assegnare loro una logica negativa. Il conflitto avrebbe una valenza meramente negativa o, come dicono Mouffe e Laclau, le sue richieste sarebbero «sovversive di un certo ordine, senza essere connesse ad alcun progetto plausibile per la ricostruzione delle aree specifiche della società»⁵⁷, soltanto se si continua a pensare il luogo del potere democratico come un luogo occupato da qualcuno. Carl Schmitt lo aveva visto bene quando diceva che in ogni stato «devono esserci uomini che possano dire: *L'Etat c'est nous*»⁵⁸. Se si segue questa logica è chiaro che il conflitto si riduce a rivendicazioni negative e sovversive di fronte a un ordine soggetto a cambiamento ma ben solido e a un potere pieno, incarnato da rappresentanti che dicono chi è la società e chi invece non ne fa parte. Il paradosso dell'irrappresentabilità del popolo viene risolto a favore di una visione costitutivamente oligarchica del potere e di una dinamica conflittuale fondata sul fatto che a un'incarnazione della soggettività popolare se ne sostituisce eventualmente un'altra attraverso una logica agonistica. Dire che il potere è un luogo vuoto significa, però, affermare una dinamica del tutto differente. Proprio perché il potere è sempre illegittimo ci possono essere conflitti radicali. Il potere democratico lefortiano non diviene illegittimo solo dopo che un conflitto l'ha ridefinito; esso è pensato come costitutivamente alla ricerca della propria legittimità.

È chiaro che, in assenza di conflitti che ridefiniscano lo spazio democratico, il potere diventa effettivamente oligarchico e allora hanno ragione Mouffe e Laclau. Ma c'è una differenza cruciale tra il vedere il potere democratico come costitutivamente illegittimo, e pensare dunque la conflittualità sociale a partire da questo assunto, come fa Lefort, e il ritenere invece che nessun potere è democratico e proprio per questo rendere necessaria la rifondazione agonistica della legittimità del gruppo o della domanda sociale che si vuole far diventare dominante. La seconda è una logica di forza in cui la libertà è solo una chance tra le molte, mentre la prima la mette costitutivamente al centro della dinamica conflittuale. Che cosa può voler dire, allora, rispondere democraticamente allo svuotamento neoliberale del popolo? Significa articolare il conflitto, aprire delle «vie selvagge»⁵⁹ di contestazione, senza ricadere in logiche incorporanti, senza dire chi è il

⁵⁷ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, cit., p. 279.

⁵⁸ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928, tr. it. *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 273.

⁵⁹ C. Lefort, *Avant-propos*, in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. 29

popolo. La radicalità di Lefort sta nell'aver prospettato un conflitto radicale proprio perché portato avanti da soggetti che non si rifanno a logiche incorporanti. Se in questo lavoro abbiamo provato a trarre tutte le conseguenze della disincorporazione del potere è perché, come Lefort, continuiamo a credere che le parole libertà e giustizia abbiano ancora senso e che non si tratti di meri significanti vuoti.

Piuttosto che prendere la strada del teologico-politico potrebbe essere utile ripartire dal conflitto. Lefort ne fece la molla costitutiva della democrazia. Le nozioni di luogo vuoto e disincorporazione del potere si reggono proprio sul fatto che, poiché nessuno si appropria del potere e nessuno lo incarna, questo è costantemente ridefinito. Il potere democratico non è pienamente legittimo proprio perché non riesce a sintetizzare e ad esprimere la comunità democratica nella sua interezza. Invece che aggirarlo, la democrazia è il primo regime ad accogliere il paradosso costitutivo che la caratterizza. Solo il conflitto riesce a portare nel campo del politico le istanze che un dato potere ha lasciato da parte. Il punto debole di questa teoria, allora, non è tanto la mancata incorporazione delle soggettività popolari, che è invece il punto di partenza di ogni teoria sociale impigliata nelle forme della teologia politica, ma piuttosto l'aver sussunto le condizioni di possibilità del conflitto stesso. Questo si spiega in parte, come abbiamo tentato di mostrare in questo lavoro, attraverso ragioni storiche. Premeva a Lefort in primo luogo riformulare un'idea di politico a partire dalla divisione originaria del sociale. Di fronte al totalitarismo sovietico gli parve necessario ragionare sugli aspetti critici del pensiero di Marx e ripensare la filosofia politica stessa. Ai punti ciechi della filosofia marxiana diede allora una risposta filosofica: delineò l'idea di divisione originaria e, una volta applicata questa idea alla società democratica, si fece strada l'idea dell'ineluttabilità del conflitto. Una volta poste le basi di una nuova filosofia politica fondata sul conflitto sociale non ebbe modo e tempo di soffermarsi a lungo sulle condizioni di possibilità di quello stesso conflitto. Forse non ne percepì l'urgenza, forse cedette all'idea che l'effervescenza della società democratica avrebbe trovato sempre il modo di esprimersi, quali che fossero le condizioni, che i costumi democratici avrebbero quasi naturalmente resistito agli affondi del mercato.

Ciò non significa che la sua opera non fornisca indizi sulle condizioni di possibilità del conflitto. L'enfasi su uno spazio sociale vivo più che sui singoli soggetti che lo costituiscono allontana di molto la sua proposta filosofica da quella del liberalismo

classico. Ma sta a noi prolungare l'analisi lefortiana alla luce del contesto politico che viviamo. Sta a noi affiancare alle sue acquisizioni, alla sua idea di politico, una nuova critica sociale. Una critica della logica spossessante del potere politico ed economico neoliberale. Del modo in cui questo fa venire a mancare le condizioni di possibilità stesse del conflitto. Non c'è democrazia per Lefort senza «il sentimento condiviso dalla cittadinanza di essere parte del gioco politico»⁶⁰. Senza questo sentimento di appartenenza a una stessa carne del politico viene a mancare la propulsione stessa verso il conflitto. Le cose si fanno ancora più tragiche se da questo livello simbolico si passa al piano delle possibilità materiali del conflitto stesso. Come può darsi conflitto sociale se il neoliberalismo esclude dalla carne del politico i soggetti portatori delle istanze democratiche? Lefort aveva tuttavia visto che nel momento in cui si allarga la frattura tra le élites e le masse il potere non riesce più a ricomporre la società, e si fa strada l'erosione della democrazia stessa:

Quando aumenta l'insicurezza degli individui, in seguito a una crisi economica o alle devastazioni di una guerra; quando il conflitto tra le classi e i gruppi si esaspera senza trovare una soluzione simbolica nella sfera politica; quando il potere sembra decadere sul piano del reale, fino ad apparire come qualcosa di particolare al servizio degli interessi e degli appetiti di ambizioni volgari – insomma, quando il potere si mostra *nella* società, e quando allo stesso tempo la società si mostra come *frammentata*, è allora che si sviluppa il fantasma del popolo-Uno, la ricerca di un'identità sostanziale, di un corpo sociale saldato con la sua testa, di un potere incarnato, di uno Stato affrancato dalla divisione⁶¹.

Egli aveva dunque ben presente il rischio che comportava l'accaparramento del potere nelle mani di pochi, il decadimento della sfera simbolica del potere a gioco di interessi volgari. È proprio a partire da questo movimento che si fanno strada, per Lefort, le tentazioni reincorporanti. La riduzione del potere a sfera mercantile per via delle logiche predatorie del mercato è una delle cause della volontà, da destra e da sinistra, di rifare un corpo al sociale. Ma questa reazione non è tanto la soluzione alla predazione del mercato quanto piuttosto la conseguenza drammatica del venire a mancare delle basi del conflitto. Dalle condizioni di possibilità del conflitto bisognerebbe allora, oggi, ripartire. Fu proprio Lefort, negli ultimi scritti, a riconoscere di aver trascurato questo aspetto.

⁶⁰ C. Lefort, *Démocratie et représentation*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 617.

⁶¹ C. Lefort, *La question de la démocratie* (1983), in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 17-32; tr. it. *La questione della democrazia*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 17-31, p. 30.

Facciamo un passo indietro. In un'intervista del 1978 egli affermava che i movimenti antitotalitari dell'est Europa avrebbero ridato pieno senso alla democrazia. Avrebbero cioè mostrato il potenziale sempre dirompente della forma di società democratica. Avrebbero, inoltre, svelato la menzogna totalitaria e confermato l'habitus conflittuale della democrazia moderna:

Ciò che mi colpisce, infine, è la resistenza a pensare insieme il problema del totalitarismo e quello della democrazia. Certamente, alcuni ritengono che sia preferibile vivere in una democrazia borghese, piuttosto che sotto un regime totalitario. Ma si tratta di una semplice constatazione. Ciò che bisognerebbe comprendere è perché la democrazia borghese ha potuto generare l'ideologia totalitaria, il modo in cui il totalitarismo ribalta la democrazia proprio mentre sviluppa dei germi che si trovano in essa. Ciò che bisognerebbe soprattutto fare, è concentrarsi sulla storia della democrazia, decifrarne il senso al di là delle istituzioni borghesi attraverso le quali si definisce, strapparla, in altre parole, dalla rappresentazione che ne forgia la classe dominante. La mia convinzione è che i movimenti d'opposizione dell'Est (l'azione dei dissidenti è già stata feconda) ridaranno pieno senso al problema della democrazia⁶².

L'intervista fornisce un quadro chiaro e preciso delle intenzioni lefortiane. Ma mostra allo stesso tempo una fiducia intrinseca nella conflittualità delle società democratiche, quasi dimenticando che perché si dia conflitto non basta affermare sul piano ontologico un'idea di politico dalla quale consegua la conflittualità. Questo è stato il primo passo da fare per ripensare integralmente la filosofia politica. Ma bisognava, una volta prese le distanze da alcuni suoi aspetti aporetici e liberticidi, tornare ad essere in parte marxisti per analizzare il modo in cui le forze economiche devastano le basi stesse della conflittualità, senza però credere che il politico *in generale* sia una derivazione e una mera espressione dell'economico. Senza credere, inoltre, che la politica potesse una volta e per sempre risolvere i propri drammi. Nonostante egli abbia sempre disgiunto la logica democratica e quella liberale, Lefort vide con più chiarezza che tale disgiunzione andava concettualmente approfondita. Nella prefazione del 1994 all'*Invention démocratique* egli scriveva che era necessario constatare che:

il liberalismo e ciò che esso ispira, la violenza del regno del mercato, trovano un terreno privilegiato in paesi devastati da un regime totalitario in cui il senso della legge è stato cancellato, in cui la popolazione è stata privata degli strumenti di associazione che le permettono di resistere allo sfruttamento dei lavoratori⁶³.

⁶² C. Lefort, *Repenser la démocratie* (1978), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 341-346, p. 346.

⁶³ C. Lefort, *Préface* (1994), in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. IV.

Affermare che il mercato distrugge il senso del diritto così come il tessuto sociale democratico significa mettere il mercato al centro di un'analisi delle forme democratiche capace di prendere in conto il modo in cui quest'ultimo poteva favorire l'insorgenza del popolo-Uno e in cui contribuiva a negare la pluralità democratica a favore di un soggetto consumatore. Questo voleva dire reintrodurre la questione della violenza del regno del mercato nel discorso sulle condizioni di possibilità delle forme democratiche. Significava tracciare i prodromi di un'analisi in grado di comprendere in che misura il mercato minava le basi del conflitto e le stesse soggettività popolari. Ma più ampiamente voleva dire cogliere in che modo questo tentasse, come aveva fatto il totalitarismo, di eliminare la divisione del sociale. Oggi vediamo, forse, più chiaro nel momento in cui si parla dell'erosione neoliberale delle democrazie e dei suoi soggetti a favore di un «soggetto ricomposto» e della scomparsa della figura del cittadino a favore di un soggetto calcolatore imprenditore di sé⁶⁴. Vediamo meglio nel momento in cui questa dinamica viene portata in primo piano nell'analisi della democrazia. La società democratica lefortiana rimane pertanto un antidoto all'uniformazione spossessante del neoliberalismo.

Si tratta, naturalmente, di una dinamica che non interessa soltanto i paesi dell'est Europa: semmai questi rappresentano una cartina al tornasole per vedere con più chiarezza la dinamica inglobante e mercantile di cui sono preda oggi le forme sociali. E i frutti che essa porta: sovranismi, tagli dei dritti, erosione degli spazi democratici, distruzione degli spazi e dei finanziamenti pubblici, messa a tacere delle voci dissonanti, della stampa e delle radio libere. Quando nel '78 Lefort affermava che sarebbero state le democrazie dell'est a ridare nuovo senso alla democrazia, forse non era in grado di misurare la rinnovata e drammatica attualità di quell'affermazione. È lì che oggi, se rimaniamo su una scala europea, possiamo vedere con più eloquenza le devastazioni operate dal regno del mercato e le sue conseguenze. Ma si tratta di una logica più ampia che bisogna saper interrogare nella sua generalità. Lo stesso Lefort ammise apertamente di aver sottostimato l'importanza della critica della devastazione economica del sociale. Scrisse di essersi «gravemente sbagliato» nell'aver ritenuto che il crollo del totalitarismo «non avrebbe che potuto sfociare in una *rivoluzione sociale*»⁶⁵. Guidato dall'esperienza

⁶⁴ M. Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, cit., p. 33.

⁶⁵ C. Lefort, *Préface* (1994), in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. IX, corsivo nostro.

della Rivoluzione di Budapest, dichiarò pertanto di aver, pur senza ignorarle, «mal calcolato le conseguenze della decomposizione del tessuto sociale che si era *venuta accentuando* nell'universo totalitario»⁶⁶. Quell'inciso, e cioè il fatto che i paesi totalitari erano stati una più facile preda della violenza rapace dei mercati stava lì a significare che nessuna democrazia ne era immune. Mentre Lefort stava implicitamente riaffermando che solo i conflitti e i diritti istituiti da una *società* democratica potevano assicurare una resistenza alla violenza capitalistica, stava realizzando l'importanza delle condizioni di possibilità di quegli stessi conflitti. I paesi che uscivano dal dominio sovietico gli permisero di vedere con più chiarezza la dinamica totalitaria di distruzione del tessuto sociale e del senso del diritto, ma allo stesso tempo la loro storia suggeriva che era urgente riflettere sui rapporti tra democrazia e capitalismo. Se l'insistenza sulla dinamica dei diritti civili era necessaria a Lefort proprio per mostrare che senza effervescenza democratica ogni democrazia sarebbe stata messa a tacere e addomesticata dalle logiche di mercato, oggi occorre ripensare le condizioni di possibilità stesse che permettono al dissenso di esprimersi, e alla stessa dinamica dei diritti civili di avere luogo.

Quello che auspichiamo è dunque un prolungamento dell'analisi lefortiana, nella convinzione che essa offra numerosi strumenti per pensare una lotta politica nei confronti di quello che, oggi, è uno dei nemici delle democrazie. Pensiamo alle logiche predatorie del mercato globale. Ciò significa reinterrogare, alla luce della filosofia politica lefortiana, il legame tra democrazia e capitalismo, evidenziandone eventualmente i limiti. Lefort non affrontò molto spesso l'argomento, sebbene lasciò qualche indizio a riguardo. Affermò che la storia della democrazia era commista a quella dello sviluppo del libero mercato:

Nei fatti, la democrazia è legata al capitalismo allo stesso modo in cui si distingue da esso. Vi è storicamente legata. È un fatto che la relativa autonomia della società civile e l'espansione delle libertà individuali sono in stretta relazione con la nuova organizzazione economica⁶⁷.

Ma, se questo era per il pensatore un fatto quasi fuori dalle discussioni, bisognava allo stesso tempo riconoscere che

⁶⁶ Ibidem, corsivo nostro.

⁶⁷ C. Lefort, *Démocratie et représentation*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 623.

in ragione dei suoi principi e del legame che stringe tra diritti politici e sociali, la democrazia è chiamata a correggere gli effetti del capitalismo, allo stesso modo in cui l'interesse pubblico non può finire per perdersi nel gioco degli interessi privati⁶⁸.

Ci sarebbe dunque un'affinità tra la nascita della democrazia e il capitalismo, ma è necessario al contempo vedere in cosa la dinamica della prima sia e debba essere irriducibile alle logiche del secondo. Un altro dei paradossi della democrazia lefortiana. Capitalismo e democrazia sono in qualche modo intrecciati, ma la democrazia deve *correggere* gli effetti del libero mercato per evitare che distrugga le basi stesse della democrazia. Si tratta di due fenomeni, dunque, che sono parte di processi storici simili, nonostante il capitalismo possa fagocitare completamente la democrazia. È quello che può accadere in assenza di conflitto politico o quando la democrazia è completamente predata da logiche che distruggono il tessuto sociale.

Occorre ripensare questa complessa relazione tra democrazia e capitalismo per poter affrontare oggi la questione della democrazia. Completando e, perché no, correggendo la filosofia di Lefort. Vedendone i punti ciechi, le questioni soltanto velocemente evocate e pertanto cruciali per ripensare cosa voglia dire oggi spazio democratico. Se ci si attiene a quanto scrisse, Lefort non sembra scomporsi troppo di fronte alla constatazione che la democrazia moderna abbia beneficiato – e continua a beneficiare – del colonialismo⁶⁹. Ma come possiamo ignorare oggi questa questione se continuiamo a predicare il conflitto sociale e la giustizia sociale? La questione coloniale non è forse parte della domanda più ampia circa i rapporti tra democrazia e capitalismo? Che rapporto ha lo sfruttamento coloniale con lo stile di vita di cui gode il Nord del mondo? Quale il rapporto tra la concentrazione dei capitali e lo sfruttamento delle persone e dei beni comuni di questo mondo nelle mani di pochi e il taglio dei diritti sociali? Numerose questioni si sono aperte scavando nell'opera di Lefort. Ci è parso, però, di aver posto almeno qualche linea guida per capire il suo pensiero, e una base per ripensare la democrazia. Non abbiamo potuto farlo senza aver esplorato a lungo la questione del teologico-politico. Dalla disgiunzione tra teologico-politico e democrazia abbiamo visto prendere forma una sovranità senza soggetti sovrani. Da questa forse bisognerebbe ripartire per pensare la *resistenza* alle forme di spoliazione violenta dei soggetti e delle

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ C. Lefort, *La pensée du politique*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 605.

forme democratiche da parte della governamentalità neoliberale. Ripartire da Lefort significa anche prendere posizione nella risposta da dare a questa violenza. Crediamo che egli avrebbe senz'altro denunciato i rischi insiti nelle risposte sovraniste o nelle teorie che ripropongono una logica incorporante. Avrebbe forse detto che utilizzavano le stesse armi del male che volevano curare. Intraprendere questa via, però, vuol dire ripensare le condizioni stesse della conflittualità sociale. Vuol dire allora *complicare* la stessa filosofia lefortiana. Ma forse, proprio in questa operazione, gli saremmo soltanto più fedeli.

Ringraziamenti

Alla fine di questo lavoro desidero, nel suo esordio, ringraziare le persone che ne hanno fatto parte. Grazie a Olivia Guaraldo che l'ha seguito e ha sempre vegliato affinché la mia scrittura non si chiudesse nel sapere specialistico. Sono interamente responsabile delle parti che cedono all'allusività e al lessico lefortiano. La ringrazio per avermi trasmesso un insegnamento che non si esaurisce in questo compito ma riguarda il rapporto tra sé e la scrittura e quindi tra sé e una comunità di lettori e lettrici.

Ringrazio sentitamente Jean-Claude Monod, che mi ha incoraggiata da subito a intraprendere questo lavoro. La ricerca condotta in questi anni si è nutrita delle sue preziose indicazioni, dei suoi suggerimenti nonché delle sue riflessioni puntuali. Vorrei ringraziarlo anche per tutte le volte che le nostre discussioni su Lefort e dintorni sembravano quasi non avere a che fare col compito preciso che avevo da svolgere. Lo ringrazio dunque per aver condiviso con me un'idea nobile di ricerca. Sono naturalmente imputabili a me le lacune e le imprecisioni presenti in questo lavoro.

Vorrei ringraziare Marco Geuna per tutto quello che mi ha insegnato in questi anni. Con generosa pazienza mi ha dato – e continua a darmi – l'esempio di un metodo rigoroso e di una vivace curiosità intellettuale. C'è qualcosa di bello e confortante nel sapere che se si muovono i primi passi da soli è perché qualcuno ci ha presi per mano. A

lui va la mia sincera e affettuosa gratitudine per tutto il tempo che mi ha donato. Quanto gli devo non è riassumibile in queste righe.

Tengo a ringraziare Annalisa Ceron, che pratica l'amicizia non solo nei suoi impeccabili lavori, ma anche nella vita di tutti i giorni. La ringrazio per aver letto alcuni degli scritti che sono poi confluiti in questa tesi e per avermi dato preziosi consigli di stile e di contenuto. Ma anche per non avermi mai fatto mancare una parola amica.

L'argomento trattato, quello della democrazia, si è rivelato senza grosse sorprese avere parecchio a che fare con la questione di cosa voglia dire fare ricerca oggi. Ho sentito nella mia carne e in quella di molti miei compagni e mie compagne farsi spazio il senso di precarietà provocato proprio da quella governamentalità neoliberale che minaccia i nostri spazi democratici, ivi compresa l'Università. Vorrei ringraziare, insieme alle persone già ricordate, tutte quelle che hanno contribuito a rendere viva questa ricerca e a rendere vivi gli spazi in cui ha preso forma.

Ringrazio Nicolas Poirier e Emmanuel de Saint Aubert per avermi dedicato il loro tempo con preziosi e saggi consigli.

Vorrei ringraziare Judith Revel per aver dedicato il suo tempo a discutere parte della ricerca e delle ipotesi che la guidano con grande partecipazione e per avermi dato preziosi spunti di riflessione.

Tengo a ringraziare Miguel Vatter per le numerose discussioni su teologia politica e democrazia. Ho imparato molto dalle sue brillanti analisi, ma anche dalla sua contagiosa simpatia.

Desidero ringraziare Paolo Costa per aver sempre avuto il tempo di un pranzo o di un caffè per discutere della mia ricerca e delle nostre passioni intellettuali.

Grazie ad Andrea Lanza e a Mattia Di Pierro non solo perché hanno condiviso con me la loro esperienza e il loro sapere. Ciascuno con i propri interessi ma con un terreno in comune abbiamo intrapreso una ricerca che ha avuto i suoi momenti centrali nel primo convegno internazionale dedicato a Lefort che abbiamo organizzato, insieme a Marco Geuna, presso l'Università degli Studi di Milano nella primavera del 2022, e nella pubblicazione a nostra cura della prima raccolta di studi su Lefort in Italia. Li ringrazio per la fiducia accordatami e per i numerosi momenti di confronto.

Grazie agli amici Anthony Dekhil, Lucas Escobar, Giovanni Fava e Alexis Geisler-Roblin insieme ai quali ho organizzato il seminario “Événement, nature, histoire” all’École normale supérieure nel 2023-2024. È stato un momento di grande arricchimento nonché la prova che pensare insieme è una bellissima scommessa.

Grazie a Raffaele Alberto Ventura per i numerosi confronti su temi comuni e perché riesce sempre a farmi vedere gli aspetti sorprendenti e inattesi di quello che studio.

Grazie a Matteo Pagan, per la sua amicizia e per le discussioni attorno a Merleau-Ponty.

Grazie a Francesco Gallino per essere non soltanto un ottimo amico ma per offrirmi la sua esperienza con sincera e paritaria φιλία.

Grazie di cuore a Giulia Longoni, essere vulnerabili insieme mi ha fatto ripensare a cosa voglia dire andare avanti.

Grazie alla mia famiglia, alle mie amiche e ai miei amici non solo perché questo lavoro non sarebbe stato possibile senza, ma anche per avermi dato l’affetto che ha dato il senso a tutto.

Grazie a Loris, per tutto l’amore. E per aver letto e riletto pazientemente tutto il manoscritto.

Grazie, infine, al mio gruppo di amiche e amici del vivente: fare democrazia insieme ha fatto germogliare in me nuove pratiche e nuove questioni.

I. ALL'INCONTRO DEL SOCIALE. LEFORT CON MERLEAU-PONTY

RESTITUIRE LA FILOSOFIA POLITICA

L'intera opera di Claude Lefort può essere vista come un confronto costante con i fatti politici del suo tempo. È una continua frequentazione del mondo ad avergli aperto la strada verso i fenomeni che le ortodossie marxiste dominanti nella Francia del Novecento avevano lasciato da parte, a partire, per fare degli esempi, dalle società che le filosofie razionaliste della storia definivano «senza storia», fino al totalitarismo, qualificato come «il fatto più importante della nostra epoca»¹. L'intero arco del suo pensiero è caratterizzato da una medesima volontà di inserire complicazioni nel pensiero e nelle questioni politiche ogni volta che queste rischiavano di chiudersi nell'ortodossia. Lo dimostra la sua capacità di rimettere in discussione le proprie tesi, senza rinnegarle anche dopo averne ammesso i punti ciechi, anzi ripartendo proprio dall'ispirazione critica che le aveva nutrite. Lo dimostra altresì il suo prendere parte ai numerosi dibattiti del suo tempo senza il timore di confronto con i paradigmi più diffusi, si tratti di criticare lo strutturalismo levi-straussiano quando vuole parlare del sociale o di sottolineare quali siano gli impliciti della difesa dell'URSS da parte di Sartre negli anni Cinquanta. La parola di Lefort è stata, come la modernità su cui egli tanto ha scritto, una parola senza garanti. Nei numerosissimi scritti di tutta la sua vita, dai saggi filosofici alle interviste, degli interventi giornalistici ai documenti prodotti dai comitati che animò (Comitato di difesa di Salman Rushdie in Francia, Comitato per la salvaguardia degli accordi di Oslo,

¹ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme* (1979), in Id., *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, pp. 159-176; tr. it. *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 107-124, p. 108.

Comitato sulla guerra del Kosovo²), si manifesta la volontà di affrontare l'esperienza del nostro tempo, come dice il titolo di una recente raccolta di studi su Lefort³.

Questa postura interrogativa si propone di pensare filosoficamente le forme di società, e in particolare la forma democratica, senza ridurre questa conoscenza a un sapere oggettivo. Per Lefort, infatti, alla base di ogni società vi è un enigma che non è mai possibile conoscere fino in fondo, e che però rende ogni società ciò che è. Per Lefort è infatti possibile conoscere i principi caratteristici di quella stessa società. Lungi dal proporre un elogio dell'oscurità, l'impostazione lefortiana si rifà alla volontà e alla passione⁴ verso ciò che egli credeva essere alla base di ogni autentica filosofia politica, vale a dire la spinta verso la conoscenza *integrale* di una forma sociale. Egli intendeva volgersi alla conoscenza delle forme sociali fuori dal settorialismo che gli pareva essere dominante tra le scienze sociali. Non soltanto si preoccupò per tutta la vita di denunciare questo particolarismo scientifico ma tentò di mostrarne le insidie. Per Lefort, infatti, una forma sociale non poteva essere studiata come si studia un oggetto senza impoverire lo stesso sapere che si ambiva a raggiungere. Nonostante il particolarismo e il settorialismo che egli vedeva affermarsi in maniera quasi inesorabile con la modernità politica, rimase sempre persuaso che la filosofia politica non avesse mai davvero perso questa vocazione originaria. In altre parole, per pensare le forme politiche, egli si prefiggeva un obiettivo altro rispetto a quello delle teorie politiche o delle scienze sociali, giudicate settoriali, guardando invece all'idea «di una dimensione [*dimensionnalité*] originaria del sociale, la quale si manifesta insieme alla dimensione della sua *forma* originaria, cioè la sua *forma* politica»⁵.

² Abbiamo notizia di questi documenti grazie al Fondo Claude Lefort conservato presso la Humathèque Condorcet nel nuovo campus dell'EHESS, cfr. EHESS-CESPR, CL 264-265-266.

³ S. Pasquier (a cura di), *Avec Lefort, après Lefort. Prendre en charge l'expérience de notre temps*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2023.

⁴ H. Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998.

⁵ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?* (1981), in Id., *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, pp. 275-329; tr. it. *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, Bologna, Il Ponte, 2007, pp. 255-305, p. 261. Lefort rimprovera alle scienze sociali e alla sociologia il fatto di sezionare il campo sociale per isolare un dominio propriamente politico, distinto dagli altri fatti economici, giuridici e così via ma senza interrogare la forma sociale che permette queste stesse divisioni. Tale indagine presuppone così una divisione netta tra l'oggetto e il soggetto e fa di quest'ultimo una coscienza sovrana e padrona di un sociale di cui ha già la formula. La critica di una tale pretesa è essenziale a Lefort per ridare spessore filosofico alla forma politica democratica, senza ridurla così ad un insieme di postulati provenienti dalla scienza politica. È bene precisare che la critica alle scienze sociali è in un certo senso mossa dall'interno, essendo Lefort nel 1951 e 1952 assistente alla Sorbona del sociologo

È questa ricerca indiretta di una dimensione originaria a permettere al pensiero di misurarsi con il *carattere* di una data società, afferrandone la trama generale, al contrario di quanto farebbero le scienze sociali. Non è possibile, per Lefort, studiare un singolo aspetto del sociale senza tenere presente che quello stesso aspetto è tale per via della sua appartenenza a una trama generale e a una forma sociale che ne rende ragione. Dire che la ricerca lefortiana è volta alla comprensione di una *forma* sociale senza per questo cadere nella pretesa di conoscere da cosa sia determinata quella forma significa affermare che l'interrogazione filosofica stessa è presa negli «effetti», previsti o imprevisi, che quella forma può generare. L'origine di una forma sociale resta, così, un enigma, senza che per questo ci venga tolta la possibilità di comprenderla.

Il metodo delle scienze sociali di “tagliare” la società in diversi domini implica invece, per Lefort, il fatto che queste posseggano implicitamente, quando la loro analisi prende le mosse, il significato totale del sociale che pure dichiarano di cercare. Si tratta di un movimento esattamente contrario a un approccio eminentemente filosofico. Di quest'ultimo viene detto che

quello che cerca in un regime, in una forma di società, è un principio di interiorizzazione in grado di spiegare in quale modo singolare le classi, i gruppi o le condizioni siano differenziate e messe in relazione tra loro; e contemporaneamente, in quale modo specifico siano individuati i criteri (economici, giuridici, estetici, religiosi...) in funzione dei quali viene a strutturarsi l'esperienza della coesistenza⁶.

Per Lefort, detto altrimenti, si può interrogare filosoficamente una società solo se non si perde di vista il fatto che essa si configura come una trama generale, i cui aspetti sono tra loro interrelati. Pur non conoscendo l'enigma che ne ordina le divisioni in domini particolari (economico, giuridico, eccetera), interrogare il sociale a partire da questa metodologia permette, ad avviso di Lefort, di fare una vera filosofia di quella forma sociale. Al contrario, le scienze sociali e le teorie politiche, negando la dimensione totale del sociale e interrogandone solo un aspetto non vedono che quell'aspetto può essere o non essere tale proprio in virtù di una dimensionalità generale presupposta implicitamente nelle loro stesse analisi.

Georges Gurvitch (1894-1965), in seguito ricercatore in sociologia al CNRS fino al 1965, per poi diventare fino al 1971 direttore del dipartimento di sociologia della facoltà di lettere dell'Università di Caen.

⁶ Ivi, pp. 261-262.

Democrazia e politeia versus scienze sociali

Il progetto lefortiano ambisce a far rinascere nella modernità una modalità di ricerca sulle forme sociali in netta contrapposizione con le scienze politiche e sociali. Pur formulando, nel 1983, un proposito dal sapore straussiano, «il mio scopo è contribuire e invitare a un ritorno [*restauration*] della filosofia politica»⁷, l'intento lefortiano è lungi dall'essere conservatore. Da Leo Strauss viene ripresa in primo luogo la critica nei confronti delle scienze sociali, a partire, tuttavia, da un'idea ben diversa di modernità. Per Lefort, infatti, non si tratta di riportare alla luce una verità della politica che la modernità avrebbe rimosso, come se quest'ultima ne avesse occultato il senso. Prendendo sul serio gli autori che riflettono intorno a ciò che lui definì «immaginario della crisi»⁸ dei tempi moderni, la filosofia lefortiana intendeva restituire il senso *politico* della modernità senza, tuttavia, affermare una verità ultima sul politico. La modernità non è, alla maniera di Heidegger, il mondo prosaico della tecnica, né la scena che inaugura la fine dell'azione, secondo l'ispirazione arendtiana. Non si tratta nemmeno di ritrovare l'eccellenza della vita della *polis*, la ricerca del buon regime, cosa che sarebbe ormai impossibile ai moderni, secondo la diagnosi di Leo Strauss⁹.

In un testo della produzione «tarda», e cioè l'articolo del 1986 *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique*, Lefort prendeva la parola per rispondere, in maniera implicita, proprio a Leo Strauss. Mentre riprendeva inaspettatamente il progetto straussiano di affermazione di una filosofia politica, Lefort metteva allo stesso tempo in chiaro il suo intento così come la sua idea di modernità e democrazia. Strauss, insieme ad altri filosofi della crisi, non avrebbe colto il senso eminentemente politico della modernità e della democrazia, e più precisamente della democrazia moderna. Agli occhi di Lefort, questa forma di società dà prova di un'indeterminazione radicale, essendo la sola capace

⁷ C. Lefort, *La question de la démocratie* (1983), in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 17-32; tr. it. *La questione della democrazia*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 17-31, p. 17.

⁸ C. Lefort, *L'imaginaire de la crise* (1997), in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, pp. 915-936. In questo articolo Lefort si confronta con numerosi autori, tutti accomunati dal fatto di pensare il presente sotto il segno della crisi, da Martin Heidegger ad Hannah Arendt arrivando fino a Leo Strauss.

⁹ Cfr. L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago press, 1953; tr. it. *Diritto naturale e storia*, Genova, Il Melangolo, 1990.

di vivere senza riferimenti ultimi, senza *repères derniers de la certitude*¹⁰. Quella di Lefort può considerarsi infatti come una filosofia della modernità e della democrazia. Nel senso che tutto il suo sforzo intellettuale convergerà proprio intorno alla questione della democrazia. Ma qual è dunque il senso della sua replica a Strauss? Questi, in un capitolo della sua opera del 1953 *Diritto naturale e storia* aveva sottolineato la difficoltà nella quale incappano i moderni quando vogliono tradurre la nozione greca di *politeia*, che non si limita ad essere la “costituzione”:

Per raggiungere la sua più alta statura, l'uomo deve vivere nella migliore specie di società, in quella che meglio conduce all'umana eccellenza. I classici chiamavano la società ideale πολιτεία. Con questa espressione essi indicavano, innanzitutto, che, per essere buona, la società dev'essere società civile o politica [...]. *Politeia* si traduce abitualmente con “costituzione”. Ma quando noi moderni usiamo questo termine in un contesto politico, per lo più inevitabilmente pensiamo ad un fenomeno giuridico, qualcosa come la legge fondamentale del paese, non come la costituzione del corpo o dell'anima. E invece la *politeia* non è un fenomeno legale: i classici usavano quel termine proprio in contrapposizione a “leggi”. Essa è più fondamentale che le leggi; è la fonte di tutte le leggi¹¹.

Politeia dunque non esprime un semplice fatto giuridico, ma fa riferimento all'aderenza dei soggetti politici a uno stesso ambiente. Si tratta di una forma di vita, il

¹⁰ C. Lefort, *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique* (1986), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 551-568. Lefort non semplicemente muove una polemica nei confronti di Strauss, ma cerca un confronto critico a partire da un'intenzione, almeno per Lefort, comune. Strauss è infatti considerato come «uno dei rari pensatori che hanno tentato di elaborare, ai nostri tempi, una filosofia politica», ivi, p. 551. Proprio per questo, Lefort si confronta a lungo con la sua opera, a partire dalla sua interpretazione di Machiavelli nel testo del '58 *Thoughts on Machiavelli*, che Lefort discute in una nota critica del 1960 che verrà ripresa in un capitolo de *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Per questi riferimenti cfr. in ordine: C. Lefort, *Machiavel jugé par la tradition classique*, in «Archives européennes de sociologie», vol. 1, n. 1, Industrial Society and Representative Government, 1960, pp. 159-169; C. Lefort, *La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne. Une interprétation de Leo Strauss*, in Id., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 259-305. Il confronto prosegue fino agli anni '80 e '90, sempre a partire dalla stessa questione direttrice, vale a dire il senso dell'avvento della modernità, inteso da Lefort come avventura di «desinricazione» del nesso teologico-politico e conseguente affermazione dell'indeterminazione del sociale e della sua conflittualità. Questi gli aspetti eminentemente politici della modernità ai quali Lefort vuole dare rilievo, contro la relativa svalutazione straussiana, cfr. C. Lefort, *Trois notes sur Leo Strauss*, in Id., *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 261-301; tr. it. *Tre note su Leo Strauss*, in Id., *Scrivere. Alla prova del politico*, Bologna, Il Ponte, 2007, pp. 231-268. Data l'ampiezza della questione, diversi interpreti hanno sottolineato la portata del dialogo di Lefort con Strauss: Claudia Hilb ha parlato di un «silent dialogue», cfr. C. Hilb, *Claude Lefort as Reader of Leo Strauss*, in M. Plot (a cura di), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 71-86. Proprio riguardo la questione del teologico-politico, Gilles Labelle ripercorre l'«hidden dialogue» che Lefort conduce con il pensatore di Atene e Gerusalemme, cfr. G. Labelle, *Can the Problem of the Theologico-Political be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort*, in «Thesis Eleven», n. 87, 2006, pp. 63-81. Su questo cfr. anche S. Goldman, *Beyond the Markers of Certainty: Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss*, in «Perspectives on Political Science», 40:1, 2011, pp. 27-34.

¹¹ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 147.

cui senso può eventualmente essere restituito dalla parola «regime». Quando parliamo di *Ancien Régime* è infatti tutto un mondo ad essere evocato, uno stile di vita, delle modalità di esistenza che si riferiscono a una determinata messa in forma del potere. Proprio questo riferimento a un modo di sentire, a costumi e a criteri impliciti sul giusto e sull'ingiusto alla base di una forma sociale, permette di trovare qualcosa dell'originario concetto di *politeia*¹². Riprendendo le fila del discorso di Strauss, Lefort riassume il senso della ricerca filosofica antica, a partire dalla riflessione platonica nella *Repubblica* (πολιτεία):

Di fatto, l'indagine condotta da Platone nella *Repubblica* – guidata, bisogna ricordarlo, dalla ricerca di quello che in teoria dovrebbe essere il buon regime – lungi dal fissare i limiti della politica, metteva in moto una riflessione che riguardava allo stesso tempo l'origine del potere e le condizioni della sua legittimità, la relazione comando-obbedienza nell'intera società, i rapporti tra la città e l'estero, i bisogni sociali e la ripartizione delle attività professionali, la religione, gli scopi rispettivi dell'individuo e del corpo sociale – e tutto questo fino a rendere visibile un'analogia tra la costituzione della *psyché* e quella della *polis*¹³.

Lefort intende perseguire, nell'interrogare la modernità e la democrazia, una ricerca che segue questa ispirazione prettamente filosofica. Ancora una volta, il ricorso a Platone serve a illuminare quale fosse l'ispirazione originaria della filosofia politica intesa come ricerca integrale, per mostrare, per contrasto, quale linea e metodologia di ricerca egli stava escludendo. Lefort, in altre parole, afferma contro Strauss che sia del tutto possibile ricollegarsi all'intenzione platonica e all'ambizione della filosofia politica antica quando si affronta la questione della modernità politica. Si tratta di un modo di affermare la permanenza della politicità nella modernità stessa e della legittimità di una ricerca prettamente filosofica intorno alla democrazia moderna. Se seguissimo Strauss, alla modernità sarebbe infatti preclusa la ricerca e l'esperienza della *politeia*. Come nota Lefort, per Strauss la difficoltà tutta moderna di tradurre e rendere il concetto è legata proprio allo sviluppo delle filosofie della storia e delle scienze sociali, responsabili di aver subordinato al tempo o a un criterio di oggettività la ricerca dell'eccellenza della vita della *polis*, eludendo così i riferimenti primari alla giustizia e a un ordine della natura¹⁴. Ma se

¹² Ivi, p. 148.

¹³ C. Lefort, *Prefazione*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., p. 9.

¹⁴ «La filosofia della storia si sostituisce così a una filosofia politica che esigeva sempre un giudizio del filosofo sul falso e il vero, e implicava l'idea di una norma naturale. Inoltre, e in modo ben più pernicioso, lo sviluppo delle scienze sociali, secondo Strauss, ha screditato a poco a poco l'ambizione della filosofia politica. Da una parte, il sociologo tende a concepire i fenomeni sociali alla maniera del sapiente che si occupa delle scienze della natura. Le relazioni umane, i rapporti sociali sono colti come se fossero retti da

fosse così, e cioè se Strauss avesse pienamente ragione, sarebbe allora impossibile fare una filosofia della forma sociale e della forma di vita – della *politeia* insomma – della democrazia moderna. Tanto più che, per Lefort, il regime politico democratico che ha preso forma all'inizio del XIX secolo deve essere compreso proprio come quel regime che rompe con ogni idea del «buon regime»¹⁵.

La democrazia rompe con l'ideale di un regime buono che possa configurarsi come la quadratura del cerchio delle mobili e corruttibili passioni umane. Se è vero che «i classici chiamavano la società ideale πολιτεία»¹⁶, per Lefort è vero che la forma politica democratica rompe definitivamente con l'idea che possa darsi un regime buono una volta per tutte. Al contrario, la democrazia moderna è pensata proprio come l'avvento di quel regime costitutivamente votato ad una continua rimessa in questione del proprio ordine e della propria legittimità. Come potrebbe allora l'idea di *politeia* straussianamente intesa costituire il riferimento primario di una filosofia politica della democrazia moderna lefortianamente compresa come regime dell'incertezza? Il ponte con l'idea di *politeia* sta proprio nella salda affermazione di una società teatro di una messa in forma singolare, senza precedenti, nella quale non si dà più un fondamento trascendente del potere, di modo che il sociale è attraversato da un'interrogazione continua, da un dibattito effervescente circa il suo essere. Lefort intende così affermare il senso *politico* della democrazia moderna, costruendone la definizione proprio sull'assenza di fondamento. Questo per Lefort non significa spolicizzare la forma democratica ma al contrario aprire la politica a un dibattito senza fine circa il suo essere. Viene dunque accolta la critica straussiana alle scienze sociali, ma non per assecondare la sua idea che esse esercitino un dominio assoluto nella modernità: questo precluderebbe infatti la possibilità stessa di una filosofia politica squisitamente moderna e democratica. L'obiettivo di Lefort è invece quello di mostrare che esiste un modo diverso per parlare della modernità democratica proprio rifacendosi all'ispirazione che aveva permesso ai filosofi antichi di parlare di *politeia*. Se la forma democratica è *anche* quella stessa forma di società che permette una

leggi o ordinati secondo connessioni invisibili che si tratterebbe di scoprire. [...] D'altra parte, osserva Strauss, le scienze sociali sono giunte a stabilire una distinzione tra ciò che si riferisce all'ordine dei fatti e ciò che si riferisce all'ordine dei valori. Anche tale distinzione sembra rovinare l'ambizione del filosofo, poiché essa impone un imperativo generale di oggettività, di presa di distanza nei confronti della materia», C. Lefort, *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique*, cit., p. 553.

¹⁵ C. Lefort, *L'incertitude démocratique* (1993), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 735-743, p. 736.

¹⁶ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 147.

divisione di ambiti del sociale e che parrebbe così, almeno in apparenza, svuotare il senso della nozione «integrale» di *politeia* essa è, nondimeno, una forma politica fondata sulla continua rimessa in questione del proprio ordine politico. Questo non fa di essa una forma spuria ma la rende, al contrario, la forma più filosofica:

Ritengo in realtà che la società democratica, se da un lato rischia di perdersi nelle divisioni di fatto e di interesse o di sprofondare nel relativismo e nel nichilismo, dall'altro è anche la più esigente e filosofica, perché è la società nella quale i fondamenti della legge, del potere e delle relazioni sociali vengono continuamente messi in discussione¹⁷.

La vitalità della costituzione democratica, nel senso ampio di *politeia*, sta proprio nel riconoscere l'assenza di fondamento alla sua base. Da questa consapevolezza deriva un dibattito incessante sulla legge, sul potere e sul sapere che questa società ha di sé. Essa è per Lefort, in altre parole, l'unica società in grado di accettare l'angoscia che suscita la consapevolezza di non fondatezza assoluta di ogni regime politico. Essa è, ancora, l'unica che riconosce come tale l'*enigma* del politico:

Privata di figurazioni definitive, la legge si dà a ciascuno, in tutte le relazioni, in quanto *enigma*. È dunque l'assenza di un fondamento identificabile, il fatto che il luogo simbolico [del potere], dichiarato vuoto, non sia occupato da nessuno, a suscitare la vitalità delle relazioni sociali [...] ¹⁸.

Per comprendere appieno la portata della proposta lefortiana di pensare politicamente la modernità recuperando un'ispirazione filosofica che nasce nell'antichità greca, è necessario pensare, come egli ci invita a fare, la differenza tra il politico e la politica. Con «la politica» egli intende ciò che si ritaglia per sottrazione da ciò che non è politico, vale a dire ciò che è determinabile proprio in relazione all'esistenza di diversi domini e ambiti del sociale (economico, giuridico...) in virtù di una ricerca oggettiva. Non è che la politica si dia solo per sottrazione, e cioè come un significato negativo. Ma dire che essa può essere riconosciuta a partire da ciò che non è – per esempio, l'economico – permette di evidenziare il fatto che la politica, nella modernità, sorge come dominio particolare dello spettro sociale. Si danno, cioè, delle istituzioni prettamente politiche perché l'ambito della politica si è, nella storia, emancipato dall'insieme sociale. Ma non è tutto qui.

¹⁷ C. Lefort, *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique*, cit., p. 563.

¹⁸ Ibidem.

Il problema di Lefort non è quello di riconoscere, nella modernità politica, l'avvenuta distinzione tra ambiti del sociale. La forma sociale moderna si distingue da una forma sociale «primitiva» proprio per via del fatto che mentre in quest'ultima i domini del sociale sono pienamente commisti tra loro, nella forma moderna esistono invece degli ambiti particolari del sociale. Nell'istituzione moderna del sociale si dà, per esempio, un ambito prettamente politico che è possibile distinguere da altri ambiti. Il fatto che tale ambito sia circoscrivibile non deve, però, far pensare che il senso del politico stia tutto nella forma che la politica assume in quella società in quanto dominio specifico. La forma complessiva di una società e le eventuali distinzioni tra i suoi ambiti sono frutto del fatto primordiale del politico. Il problema di Lefort è allora concepire il politico come una fetta tra le altre del sociale. Questo sarebbe, per Lefort, nulla più di una scienza del particolare, guidata dall'esigenza di obiettività propria delle teorie politiche. Il metodo delle teorie politiche prescrive, ai suoi occhi, di "isolare" un oggetto a partire dal suo scarto con altri oggetti definiti: «il criterio di ciò che è *politico* diventa il criterio di ciò che è *non politico* – cioè economico, sociale, giuridico, estetico o religioso»¹⁹. È a partire da questa scissione dei dati sociali che le scienze, in seguito, istituiscono rapporti tra i domini del reale. Ma si tratta di un'operazione, avverte Lefort, non innocente dal momento che presuppone un osservatore esterno, un soggetto «puro» che scompone lo spettro del sociale da una posizione privilegiata. Tale osservatore non si interroga sul senso stesso delle divisioni che attraversano il sociale, non si chiede cioè da quale *forma* scaturiscano. In altre parole, viene eluso il riferimento a quello «schema» primordiale che legittima l'ordinarsi del sociale in un dato modo, tale da permettere o meno una distinzione tra i vari domini, economico, giuridico e così via. L'impostazione delle scienze sociali disattende così sia la questione dell'esistenza di una matrice, di un prisma originario che organizza l'esperienza di una società, sia la questione dell'aderenza dei soggetti, e in particolare del soggetto che la interroga, a questa stessa matrice. Per parlare di questa dimensione originaria bisogna, per Lefort, fare riferimento al politico.

¹⁹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 259.

Pensare il politico significa mantenersi «fedeli all'ispirazione più antica e costante della filosofia»²⁰, la quale si volge alla ricerca dei principi generatori delle diverse forme di società:

In un modo o nell'altro, e in un certo senso al di qua di ogni costruzione teorica, al di qua del cammino della riflessione filosofica (che si compie in mezzo alle trasformazioni del mondo), si è sempre imposta l'idea che una società possa distinguersi da un'altra [...] per una determinata *messa in forma* della convivenza umana²¹.

Il sintagma «messa in forma» del sociale si riferisce al fatto propriamente politico dell'istituirsi di una società, cosa che rende insufficiente una ricerca empirica del politico nel sociale. Scrive a tal proposito Lefort che «se il politico [...] non si rivela localizzabile *nella* società, è semplicemente perché la stessa nozione di società contiene già il riferimento alla sua definizione politica»²². È precisamente questa ragione a impedirci di considerare la società come un oggetto in sé, come un sistema di relazioni, dato che è il modo singolare attraverso cui questa si istituisce a rendere pensabili le articolazioni, per quanto complesse siano, che lo attraversano. Si tratta di un'acquisizione metodologica per Lefort sempre valida, che si osservi l'esperienza della convivenza delle società erroneamente dette «senza storia», o che si delineino i caratteri della forma che, per Lefort, rappresenta il passato della società democratica, e cioè la forma teologico-politica. Sebbene la democrazia sia la sola tra queste forme di società a istituire una distinzione netta dei domini del sociale, il fatto primordiale del politico, il suo essere irriducibile ad un settore della società è qualcosa di universale. Il fatto che il politico alluda alla forma generale della società, cioè, non smette di essere pertinente nelle società democratiche. Quando Lefort parla della necessità di una *restauration* della filosofia politica sta

²⁰ Ivi, p. 260.

²¹ Ibidem, traduzione leggermente modificata. Lefort precisa che la nozione di «messa in forma» implica anche quella di una «messa in senso» [mise en sens] e di una «messa in scena» [mise en scène], e che «una società si rivela a se stessa, nell'organizzare questi rapporti, soltanto istituendo le condizioni della loro intelligibilità e dandosi, attraverso molteplici segni, una quasi-rappresentazione di sé», ivi, p. 262. L'autore dichiara di prendere in prestito l'espressione «messa in senso» da Piera Aulagnier. In verità è anche la stessa formula «messa in scena» a essere ripresa dalla psicanalista di origine italiana naturalizzata francese, cfr. P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation: du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975; tr. it. *La violenza dell'interpretazione*, Roma, Borla, 1994. Aulagnier, nata Spairani, si forma alla scuola lacaniana intorno agli anni '50 e '60 dalla quale si distacca nel 1969, in seguito ad una polemica con alcune posizioni di Lacan, per dare vita al Quatrième Groupe, Organisation psychanalytique de langue française (OPLF). Molto attento alle teorie psicanalistiche, Lefort poté avere conoscenza dei lavori di Piera Aulagnier anche grazie al fatto che la psicanalista aveva sposato Cornelius Castoriadis nel 1968.

²² Ibidem.

alludendo alla necessità di pensare, quando si fa filosofia politica oggi, non solo in termini di fatti politici bensì di tenere presente la dimensione integrale del politico. La sua stessa analisi sembra suggerire che la dimensione del politico, intesa come ciò che determina la forma di una data società, sia paradossalmente più evidente proprio nelle democrazie, perché l'elemento che permette al sociale di configurarsi politicamente è costitutivamente assente. Non essendovi, in democrazia, garanti del sociale, il politico si riconosce come costitutivamente soggetto alla propria riconfigurazione. La politica, allora, si esprime nei molteplici dibattiti e conflitti volti a ridisegnare, di volta in volta, il potere.

Nei capitoli successivi vedremo che il politico lefortiano, sebbene alluda sempre alla stessa cosa, si dica in molti modi: «messa in forma del sociale»²³, «divisione originaria del sociale»²⁴, ma soprattutto Lefort prende in prestito dal suo maestro Merleau-Ponty l'idea di una «istituzione del sociale». Termini di origine rispettivamente antropologica, psicanalitica e infine filosofica. Queste tre componenti concorrono a dare forma a un pensiero politico che non cessa di caratterizzare il politico stesso come qualcosa di primordiale, come quella dimensione che non può essere derivata da un'altra né può ridursi a qualcosa di empirico. Se nella riflessione filosofica si elude il riferimento al politico si rischia di perdere di vista la «carne» stessa del sociale e si finisce per oggettificare la società stessa:

in mancanza di questo riferimento primario a un modo di istituzione del sociale, a principi generatori, a uno schema ordinatore che governa la configurazione non solo spaziale, ma temporale di una società, si finirebbe per cedere alla finizione positivista e non sarebbe possibile evitare di mettere la società prima della società, ponendo come suoi elementi qualcosa che è comprensibile solo a partire da un'esperienza già sociale²⁵.

²³ L'idea di «messa in forma del sociale» compare per la prima volta in un articolo del 1952 *Société «sans histoire» et historicité* in Id., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978 (cfr. per la versione italiana C. Lefort, *Società «senza storia» e storicità*, in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte, 2005, pp. 33-52, p. 36). Nata nel confronto di Lefort con diversi studi antropologici, l'idea di messa in forma va compresa come un ulteriore tentativo di nominare ciascuna delle diverse forme di coesistenza di gruppi sociali umani. Il tentativo di Lefort è stato quello di arricchire la riflessione politico-filosofica con le acquisizioni dell'antropologia. Una certa antropologia, e in particolare quella ispirata ad autori come Marcel Mauss e Gregory Bateson, concorrerà, insieme alla psicanalisi di matrice lacaniana, a costituire un'originale idea di simbolico inteso come la trama che permette ad una società di scartarsi da sé per riconoscersi. Non è casuale quindi che «messa in forma» del sociale implichi le nozioni, presa in prestito dalla teoria psicanalitica di Aulagnier, di «messa in senso» e di «messa in scena».

²⁴ Questo aspetto costitutivo del politico come originariamente sempre diviso viene particolarmente alla luce nell'opera del 1972 *Le travail de l'œuvre Machiavel*.

²⁵ Ivi, p. 261.

Gli elementi di una forma politica non sono pensabili senza un riferimento a uno schema che precede questi stessi elementi, i quali non vanno pensati in astratto, ma a partire da un'esperienza tipica di quella stessa forma sociale. Come abbiamo già detto seguendo Lefort, qualsiasi nozione di società contiene già il riferimento alla sua definizione politica, sia che questo riferimento venga assunto dall'inizio e posto sotto interrogazione filosofica, come si ripropone di fare l'analisi lefortiana, sia che, come farebbero per Lefort le scienze sociali, questo riferimento sia presupposto nella definizione di un aspetto isolato del sociale stesso.

lo spazio chiamato "società" non è concepibile in sé, come un sistema di relazioni, per quanto complesso lo si possa immaginare; laddove, al contrario, è il suo schema ordinatore, il modo singolare del suo istituirsi, a rendere pensabili (nel presente e nel passato) l'articolazione delle sue dimensioni e i rapporti che, al suo interno, si stabiliscono tra le classi, i gruppi, gli individui, così come tra le pratiche, le credenze, le rappresentazioni²⁶.

Dire che la società non è riducibile ad uno spazio di relazioni vuole dire innanzitutto complicare ogni discorso e ogni filosofia che per vocazione conduca una *critica* di una data società. Il rischio è che il concentrarsi su un aspetto del sociale, la marxiana lotta di classe, ad esempio, non permetta di rendere conto del fatto che questa stessa lotta prende la forma che la caratterizza in una totalità sociale e proprio in virtù di un certo tipo di società. Non solo Marx non avrebbe considerato a sufficienza l'idea che possono esistere lotte di classe perché ogni forma sociale è fondata su una divisione originaria che può eventualmente, ma non necessariamente, declinarsi in divisione sociale, ma questa stessa analisi avrebbe scambiato ciò che si manifestava empiricamente a livello di relazioni sociali con la definizione stessa di una forma sociale. Il riferimento a una dimensione primaria e istituyente impedisce invece di considerare come esaustive di una forma sociale alcune delle sue caratterizzazioni. Lefort sembra dire a Marx che la lotta di classe va pensata non come l'elemento in grado di spiegare ed eventualmente risolvere la società tutta, bensì come «qualcosa che è comprensibile solo a partire da un'esperienza già sociale»²⁷. La metodologia di analisi lefortiana intende rifuggire ogni analisi che scambi le espressioni di una forma sociale per il sistema di quella stessa forma, una forma che sfugge risolutamente la caratterizzazione meramente relazionale. Si tratta

²⁶ Ivi, pp. 260-261.

²⁷ Ivi, p. 261.

di un pensiero che rivela una certa radicalità se confrontato con quel voto di scientificità che attraversa le teorie delle democrazie. Certo è che gli interpreti di Lefort hanno prestato poca attenzione a capire fino in fondo cosa questa differenza tra il politico e la politica implichi per chi oggi voglia portare avanti una filosofia politica *critica*.

NEL SOLCO DELL'ISTITUZIONE MERLEAU-PONTIANA

Una delle fonti principali dell'intera ricerca lefortiana è la filosofia di Merleau-Ponty. Dalla mai interrotta frequentazione di Lefort di questo pensiero scaturisce una filosofia originale che non tace i suoi debiti²⁸. Prima di vedere quali siano questi debiti è tuttavia necessario chiarire la nostra posizione metodologica. Non soltanto, come numerosi interpreti di Lefort hanno già mostrato, è necessario far vedere quali concetti e che tipo di metodo egli riprenda da Merleau-Ponty, ma, per capire la filosofia stessa di Lefort non si può prescindere da quella del suo maestro. Da una parte, alcuni concetti merleau-pontiani vengono rilavorati da Lefort, ma dall'altra, poiché questa ripresa non è del tutto esplicita, non è possibile cogliere pienamente il significato che assumono nell'opera di Lefort se non andando a vedere che valenza questi avevano nell'opera di Merleau-Ponty. Questo è un primo punto importante che ne porta tuttavia, con sé, anche altri. Proprio lo stile talvolta allusivo di Lefort ha reso necessario il ricorso alla filosofia di Merleau-Ponty per cogliere la portata di alcuni aspetti cruciali del pensiero di Lefort. A nostro avviso, ad esempio, non si può capire al meglio come Lefort intende il sociale e la storia senza fare riferimento al modo in cui Merleau-Ponty le aveva intese. Questo perché Merleau-Ponty affronta queste questioni in modo diretto, mentre il discorso di Lefort è spesso ricco di impliciti. Quindi, il passo ulteriore che abbiamo fatto nel pensare il rapporto tra Merleau-Ponty e Lefort è stato non solo di far vedere cosa il secondo prende

²⁸ Esistono numerosi studi sull'influenza di Merleau-Ponty su Lefort, cfr. almeno B. Flynn, *Lefort in the Wake of Merleau-Ponty*, in «Chiasmi International», 10, 2008, pp. 251-262; G. Labelle, *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, in «Politique et Sociétés», XXII, n. 3, 2003, pp. 9-44.

dal primo, ma anche che a volte è necessario *spiegare* il secondo con il primo. L'istituzione del sociale è un esempio paradigmatico di quanto vogliamo dire: per capire l'uso lefortiano del concetto merleau-pontiano di istituzione, che significato cioè assume nella sua opera, si deve comprendere cosa questo aveva voluto dire per Merleau-Ponty. Lo stesso dicasi per come Merleau-Ponty intende il divenire storico. Senza un riferimento alla storicità non è pienamente intelligibile la stessa filosofia di Lefort, la quale tuttavia non esplicita, a differenza di quanto fa Merleau-Ponty, il suo punto di vista sulla questione. Per capire allora cos'è la storicità lefortiana è necessario andare a vedere cosa quest'ultima vuol dire in Merleau-Ponty. Per capire l'articolazione di una problematica in Lefort bisogna, cioè, ricostruire l'intera fonte da cui deriva. Ci occuperemo qui allora di introdurre l'istituzione merleau-pontiana e che tipo di storicità essa implica: due concetti che attraversano dall'inizio alla fine questo lavoro di ricerca.

Vale la pena, prima di affrontare l'idea di istituzione, ricordare che l'incontro tra Merleau-Ponty e Lefort, che diventa ben presto amicizia, avviene nel 1940 al liceo frequentato da Lefort, il liceo Carnot, dove Merleau-Ponty è professore. Da quel momento, questi fu il costante riferimento intellettuale di Lefort, il quale si occupò, alla morte prematura dell'autore, avvenuta il 3 maggio 1961, dell'edizione di alcune sue opere²⁹. Chi meglio di Merleau-Ponty, del resto, aveva messo in discussione, nel Novecento, l'idea di una filosofia come senso pieno e completamente positivo, o come sovranità di una coscienza che si impone sulle cose? Lefort non soltanto riprende i concetti merleau-pontiani, ma fa sua l'idea e la pratica di una filosofia che si configura come un prendere e un essere presi, un'articolazione dialettica di attività e passività senza sintesi finale. Come è noto, l'esplorazione di una comune appartenenza al mondo aveva portato Merleau-Ponty a smontare le distinzioni dell'ontologia classica, come quella tra soggetto e oggetto. Si tratta di una ricerca che comincia già con le prime grandi opere di

²⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964; tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1993; Id., *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969; tr. it. *La prosa del mondo*, Roma, Editori Riuniti, 1984; Id., *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, préface de C. Lefort, Paris, Belin, 2015; tr. it. *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, Milano-Udine, Mimesis, 2023. Oltre ad aver introdotto questo corso fondamentale del percorso di Merleau-Ponty, così come per la tesi che portiamo avanti, Lefort si è occupato di stendere la versione definitiva degli appunti di Merleau-Ponty. Claude Lefort, inoltre, è il curatore della raccolta delle opere di Merleau-Ponty edita da Gallimard, cfr. M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010. Lefort ha inoltre omaggiato il maestro raccogliendo in volume una serie di saggi a lui dedicati, cfr. C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.

Merleau-Ponty, basti pensare al ruolo del corpo nella *Fenomenologia della percezione*, in cui veniva riportato al centro proprio perché negletto dalla riflessione filosofica, incapace di vederne il «veicolo dell'essere al mondo»³⁰. L'obiettivo di Merleau-Ponty è stato quello di uscire dalle certezze e nondimeno dalle antinomie della filosofia classica, la quale organizza il reale attraverso un'opposizione tra fatti oggettivi e fatti soggettivi. I primi sarebbero di competenza della scienza, mentre i secondi verrebbero relegati fuori dalla conoscenza rigorosa. La «nuova ontologia» de *Le visible et l'invisible* si proponeva ancora di sottolineare i punti ciechi della filosofia classica, mentre tentava di proporre una via altra per pensare le articolazioni tra soggetto e oggetto:

Il nostro fine non consiste nell'opporre ai fatti coordinati dalla scienza oggettiva un gruppo di fatti [...] che «le sfuggono», ma di mostrare che l'essere-oggetto, e in egual modo l'essere-soggetto, concepito in opposizione a esso e relativamente a esso, non costituiscono una alternativa, che il mondo percepito è al di qua o al di là dell'antinomia, che il fallimento della psicologia «oggettiva» è da comprendere – congiuntamente con il fallimento della fisica «oggettivistica» – non come una vittoria dell'«interiore» sull'«esteriore», e del «mentale» sul «materiale», ma come un invito alla revisione della nostra ontologia, al riesame delle nozioni di «soggetto» e «oggetto»³¹.

Rielaborare l'ontologia occidentale, riesaminare le nozioni di soggetto e oggetto significa per Merleau-Ponty affermare il ruolo della filosofia, distinguendola dalla visione cartesiana della scienza: «la filosofia non è scienza, giacché la scienza crede di poter sorvolare il proprio oggetto, considera come acquisita la correlazione del sapere e dell'essere, mentre la filosofia è l'insieme delle domande in cui colui che interroga è anch'esso chiamato in causa dalla domanda»³². Tuttavia, è bene precisare che l'intenzione che muove Merleau-Ponty non è affatto antiscientifica. Già dalla *Fenomenologia della percezione*, l'obiettivo è infatti quello di cogliere nelle antinomie della scienza ciò che permette di superare i suoi stessi presupposti. In altre parole, l'obiettivo è pensare, anche proprio a partire dai vizi del procedere scientifico classico, una filosofia più complessa

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2014, p. 130.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 48-49.

³² Ivi, p. 53.

oltre le opposizioni fallaci, una filosofia capace di dare nuovo impulso alla riflessione scientifica³³.

Interrogare significa dunque venire catturati dalle domande stesse nel momento in cui le cose vengono messe in discussione, in un movimento possibile in virtù di un radicamento nel mondo. Questo radicamento diviene la condizione di possibilità per lo sguardo filosofico stesso. Lo sguardo della filosofia, così, rifiuta una posizione privilegiata d'osservazione, di modo da poter incontrare l'alterità:

Per una filosofia che si installi nella visione pura, nel sorvolo del panorama, non può esserci incontro degli altri: infatti, lo sguardo domina, può dominare solo delle cose, e se cade su degli uomini, allora li trasforma in manichini che si muovono solo per mezzo di molle. Dall'alto delle torri di Notre-Dame, io non potrei, quando lo volessi, sentirmi allo stesso livello di coloro che, chiusi fra questi muri, vi perseguono minuziosamente compiti incomprensibili³⁴.

I luoghi alti, prosegue Merleau-Ponty, sono prediletti proprio da chi vuole gettare sul mondo uno «sguardo d'aquila», mentre la visione smette di essere solipsistica – rapace – solo da vicino³⁵. La filosofia, dunque, proprio perché rifiuta una «visione di sorvolo» non impoverisce la nostra relazione al mondo. Come abbiamo già brevemente visto a proposito dell'idea di politico e di istituzione del sociale in Lefort, l'oggetto di conoscenza della filosofia, o della filosofia politica, non è né, strettamente parlando, un oggetto né la somma di elementi reali o ideali. Proprio per questo Merleau-Ponty, in modo più radicale di Lefort, sembra rifiutare la stessa parola «conoscenza» a favore di un'*esperienza* del mondo³⁶. Mentre la conoscenza rimanda a quella visione inglobante che oggettifica ciò su cui il soggetto sta riflettendo, l'esperienza rimanda all'intreccio tra soggetto e oggetto. L'esperienza, in altre parole, fa esplodere l'opposizione binaria tra

³³ «Ma una fisica che ha imparato a situare fisicamente il fisico e una psicologia che ha imparato a situare lo psicologo nel mondo socio-storico hanno perduto l'illusione del sorvolo assoluto: non solo esse tollerano, ma impongono l'esame radicale della nostra appartenenza al mondo prima di ogni scienza», Ibidem. Si pensi anche a come Merleau-Ponty sollecita le spiegazioni classiche del pensiero scientifico di fatti come l'arto fantasma o le allucinazioni delle persone affette da schizofrenia. Sia una spiegazione empirica che una psicologica o intellettualista, poiché si riferiscono cartesianamente a un essere oggettivo, falliscono nel dare una spiegazione esauritiva dei fenomeni. Per questo, conclude Merleau-Ponty, «occorre quindi comprendere come le determinazioni psichiche e le condizioni fisiologiche si innestino le une sulle altre», *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 125.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 100.

³⁵ Ibidem.

³⁶ A giusto titolo Mattia Di Piero ha insistito su questo sintagma per caratterizzare la filosofia di Lefort, in esplicito legame con quella di Merleau-Ponty: cfr. Id., *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Pisa, ETS, 2020.

soggetto e oggetto proprio perché rimette in primo piano l'appartenenza del soggetto e dell'oggetto a una stessa «carne del mondo». Ciò che in Merleau-Ponty rende la percezione *ambigua*³⁷ – ma proprio per questo più ricca della sorvolante conoscenza – è questa comune appartenenza al mondo, allo stesso modo in cui per Lefort è più ricco un sapere sulle società che, invece che sorvolarle, rimette al centro la loro trama generale, dimostrandosi in grado di pensare la «carne del sociale». Questo significa, allora, che «la filosofia non è nemmeno presa di coscienza: il suo compito non è quello di ritrovare in una coscienza legislatrice il significato che essa avrebbe dato al mondo e all'essere per definizione nominale»³⁸.

Anche la filosofia lefortiana prende congedo dall'idea di una coscienza legislatrice e testimonia di una «discesa» dal luogo di sorvolo. L'idea di istituzione del sociale, sinonimo, per Lefort, di «messa in forma» e di principi generatori di una società, veicola allora un modo preciso di fare filosofia del sociale. Si tratta di una filosofia che non parte tanto da una conoscenza quanto da un'esperienza. Soffermarci sull'idea di istituzione del sociale ci permetterà di capire un concetto al cuore dell'interpretazione lefortiana del sociale ma anche di vedere che concezione della storia questo stesso concetto porti con sé. Più radicalmente, sosteneremo che l'innovativa idea di storia che risulta dalla riflessione di Merleau-Ponty, oltre ad aver influenzato direttamente Lefort, ci permette di pensare l'originalità stessa dell'idea di modernità lefortiana. In altre parole, quello che proponiamo, è di porre alla base della riflessione lefortiana il modo in cui Merleau-Ponty aveva inteso la storia.

³⁷ Cfr. B. Halda, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, Paris, Lettres modernes, 1966 e A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 121.

Istituzione e storicità: l'ipotesi di una storia filosofica della modernità

Il concetto merleau-pontiano di istituzione, delineato dal fenomenologo francese per far fronte, coerentemente con il suo progetto filosofico, alle antinomie di una filosofia della coscienza ancora centrata sul soggetto, ebbe quasi l'effetto di esplodergli tra le mani, poiché offriva una griglia di interpretazione quasi trascendentale di numerosi aspetti della vita, così come era in grado di coglierne la storicità profonda³⁹. Il concetto, in altre parole, sebbene nacque in stretta relazione al problema di come pensare, oggi, una filosofia della percezione invece che rimanere nelle antinomie dell'opposizione soggetto/oggetto, travalicava questo stesso problema. Il problema della filosofia della coscienza husserliana – è questo il riferimento di partenza della questione – era quello di riproporre uno scarto insanabile tra gli oggetti costituiti dalla coscienza e la coscienza stessa, senza che questa filosofia fosse in grado di pensare cosa stesse in mezzo, lo scambio tra i due poli:

Anche se si ammette che alcuni di essi non lo sono “mai completamente” (Husserl), questi sono ad ogni istante il riflesso esatto degli atti e dei poteri della coscienza, e non c'è niente, in essi, che possa rilanciare la coscienza verso altre prospettive, non c'è, fra la coscienza e l'oggetto, alcuno scambio, alcun movimento⁴⁰.

Il concetto di istituzione permetteva, al contrario, di pensare l'articolazione tra soggetto e oggetto, tra la passività della percezione e la sua attività percepente. Non solo: l'idea di istituzione era in grado di «rilanciare» la coscienza verso altre prospettive, senza irrigidirla nella costituzione di un senso che impedisce di pensarne pienamente il senso

³⁹ Che l'istituzione non sia semplicemente un concetto applicabile a un dominio ma diventa, in Merleau-Ponty, una dinamica e un metodo per comprendere una varietà di aspetti del reale è la tesi di un recente libro sull'*institution*, cfr. M. Larison, *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution: Avec et au-delà de Merleau-Ponty*, Bucarest, Zeta Books, 2023.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Préfacé par Claude Lefort, Paris, Belin Éditeur/Humensis, 2015; tr. it. *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, Milano-Udine, Mimesis, 2023, p. 175. Prima del 2023 potevamo leggere nella traduzione italiana a cura di Mauro Carbone soltanto il riassunto stilato da Merleau-Ponty del corso al Collège de France sull'istituzione, cfr. M. Merleau-Ponty, *L'«institution» dans l'histoire personnelle et publique*, in Id., *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968; tr. it. *L'«istituzione» nella storia personale e pubblica*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995, pp. 55-58. Di recente traduzione, a cura di Giovanni Fava e Riccardo Valenti, sono invece le note complete dei corsi del '54-55, vale a dire quelle del corso sull'istituzione e quelle del corso sulla passività.

dinamico e trasformativo. Non deve stupire, allora, che l'istituzione che Merleau-Ponty aveva formulato sia per andare oltre la filosofia della coscienza che per pensarne la storicità potesse infine rendere conto di una vasta serie di fenomeni. Dire che la percezione andava compresa come articolazione di un senso già dato e un senso da farsi, e non a partire dalle operazioni di una coscienza posta di fronte agli oggetti che costituiva, implicava già affermare qualcosa sulla storicità della stessa esperienza percettiva. Per Merleau-Ponty, proprio perché non vi è opposizione rigida tra il soggetto e gli oggetti della percezione, la coscienza può allora volgersi verso altre prospettive, verso il futuro, senza rimanere chiusa nella relazione costituita, in un eterno presente, tra gli oggetti della coscienza e il loro porsi «ad ogni istante [come] il riflesso esatto degli atti e dei poteri della coscienza»⁴¹. Ci può essere storia, detto altrimenti, perché non c'è autoreferenzialità circolare tra la coscienza e gli oggetti che questa costituisce. Esiste, per Merleau-Ponty, un campo comune tra la coscienza e gli oggetti, che fa sì che la relazione istituita fra i due non sia ricorsiva e possa anzi esporsi alle avventure della percezione. Così come la percezione è un intreccio tra qualcosa di già determinato, di già dato, ma non è niente senza qualcuno che la significhi, la veda e la risignifichi, allo stesso modo, la storia è un intreccio tra la storia già data, sedimentata, e la storia da farsi. È Merleau-Ponty ad affermare questa solidarietà, come un tema che ritorna in una sinfonia, tra il modo di comprendere la percezione e quello di cogliere il divenire storico:

il problema di sapere qual è il soggetto dello Stato, della guerra ecc. esattamente dello stesso tipo che il problema di sapere qual è il soggetto della percezione: non si risolverà filosofia della storia se non risolvendo il problema della percezione⁴².

Si può affermare, allora, che il concetto di istituzione implicava, per Merleau-Ponty, l'affermazione della storicità di tutti gli aspetti del vivente dei quali la dinamica istitutiva, come vedremo, permetteva di rendere conto.

Una delle ipotesi su cui si regge la nostra interpretazione dell'opera di Lefort prende spunto proprio da questa corrispondenza stretta tra istituzione e storicità. Senza un'idea di storia a sorreggerla, diventa inintelligibile l'idea lefortiana di modernità intesa come scioglimento del nesso teologico-politico. Questo scioglimento era forse necessario? Esiste una logica in virtù della quale è possibile «ricomporre» tutti i pezzi e

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 175.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 212, Si tratta di una nota del 20 maggio 1959.

gli autori che concorrono in maniera non sistematica, in Lefort, a definire l'idea di modernità? Che ruolo hanno, ad esempio, Machiavelli e gli interpreti della Rivoluzione francese nell'avvento della modernità politica? Senza chiarire quale idea di storia adotti implicitamente Lefort non è possibile fare ordine tra queste domande. Ci sembra infatti che chiunque voglia interrogare la sua opera dal punto di vista della modernità, o anche solo sapere da dove spunti fuori la forma democratica moderna, non può evitare di porsi questi interrogativi. L'ipotesi che questo lavoro espone e argomenta è che sia possibile parlare di una «storia filosofica della modernità» in Lefort. Con questo sintagma ci riferiamo a una storia non teleologica della quale, tuttavia, è possibile ricostruire la logica a partire dai numerosi riferimenti lefortiani alla modernità. Non è stato però possibile elaborare questa idea senza fare riferimento a quell'autore che non solamente influenza e fornisce i concetti e il metodo a Lefort – stiamo naturalmente parlando di Merleau-Ponty – ma ne rappresenta, talvolta, il presupposto filosofico. Stiamo dicendo, in altre parole, che anche se Lefort non manca di riferimenti originali all'idea di storia c'è bisogno, per fondare l'idea stessa di una lefortiana «storia filosofica della modernità», di una riflessione, quella merleau-pontiana, che si è apertamente occupata del problema della storia⁴³. Questo lavoro si pone come il tentativo di delineare questa storia filosofica della modernità.

Per fondare filosoficamente la «storia filosofica della modernità», è necessario tornare a Merleau-Ponty e capire cosa egli voleva dire con «*institution*». È intorno agli anni '50 che egli riflette sulle potenzialità di un'idea di matrice husserliana nel saggio *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*:

Husserl ha adoperato la bella parola *Stiftung* – fondazione – per indicare, in primo luogo, l'illimitata fecondità di ogni presente che, proprio perché è singolare e passa, non potrà mai cessare di esser stato e

⁴³ Quello della storia non è un aspetto particolarmente indagato dagli interpreti di Merleau-Ponty, mentre a nostro avviso una riflessione sulla storia, e un'innovativa «filosofia della storia» attraversa l'intera filosofia di Merleau-Ponty, dai primi scritti fino al *Visibile e l'invisibile*. Judith Revel si è soffermata sull'intrinseca riflessione sulla storia in Merleau-Ponty, cfr. a proposito Id., *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015; Id., *Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme?*, in «Alter», 25, 2017, pp. 115-134; Id., *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 71-82

quindi di essere universalmente – ma soprattutto quella dei prodotti della cultura che continuano a valere dopo loro apparizione e aprono un campo di ricerche in cui rivivono perpetuamente⁴⁴.

Per Husserl, in effetti, *Stiftung* indicava l'acquisizione e la stabilizzazione, da parte della coscienza intenzionale, di un senso oggettivo grazie a un'istituzione primaria (*Urstiftung*). A partire da tale sedimentazione una *Nachstiftung* ne rilancia il senso, fino all'istituzione finale nella *Endstiftung*. Così *Stiftung* porta con sé l'articolazione storica di un senso che si stabilizza ma che intrinsecamente chiede la propria trasformazione all'interno della tradizione che istituisce⁴⁵. Nella terza appendice della *Crisi delle scienze europee* dedicata all'origine della geometria (*Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie*), la *Stiftung* della geometria viene compresa come «vivente riattivabilità» del proprio «senso originario». La geometria indicava un senso «obiettivo» in grado di dare luogo alla tradizione giunta fino a noi⁴⁶. Ma proprio per via di questa storicità, la *Stiftung* husserliana poteva essere chiamata in causa per pensare una serie di formazioni spirituali, scientifiche, letterarie o anche artistiche. L'esempio paradigmatico di Merleau-Ponty nel saggio *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* è quello della pittura, che viene ad essere l'unità di un'impresa riaffermata nel gesto di ogni pittore, nella cui singolare espressione il presente comunica con il passato e il futuro:

al di là delle distanze spaziali e temporali, si può parlare di un'unità dello stile umano che raccoglie i gesti di tutti i pittori in un solo tentativo, la loro produzione in una sola storia cumulativa, in una sola arte⁴⁷.

Se all'inizio degli anni '50 Merleau-Ponty parla dell'istituzione solo in modo tangenziale, il corso al Collège de France del 1954-55 dedicato all'*institution* ne esplicita tutta la portata. L'istituzione diviene lo strumento per pensare la dinamica di diversi domini dell'esperienza, dalla vita dell'organismo umano (la pubertà) e non umano

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence* (1952), in Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 49-104; tr. it. *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in Id., *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2015, pp. 57-103, p. 77. Abbiamo parlato della declinazione merleau-pontiana della *Stiftung* e della rilettura lefortiana in un saggio dal quale sono qui riprese alcune linee, cfr. C. Terra, *La breccia del sociale, la storia, l'evento: Le travail de l'œuvre di Claude Lefort*, in R. Fulco, A. Moresco (a cura di) *Almanacco di Filosofia e Politica 4. Sull'evento Filosofia, storia, biopolitica*, Macerata, Quodlibet, 2022, pp. 223-236.

⁴⁵ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff, 1950; tr. it. *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Milano, Bompiani, 1997; Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, 1954; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2015. Nella *Krisis* il carattere teleologico della *Stiftung* viene pensato soprattutto in riferimento alla storia della filosofia, a partire dal suo esordio greco, cfr. i paragrafi 5 e 15.

⁴⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 365.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, cit., p. 87.

(l'imprinting, sulla scia di Konrad Lorenz), alla cultura (l'istituzione di un'opera), arrivando alla storia⁴⁸. Merleau-Ponty porta così il concetto oltre l'orizzonte egologico insito nella *Stiftung* husserliana, trovandovi «un rimedio alle difficoltà della filosofia della coscienza»⁴⁹ e cogliendovi la cerniera tra il passato e il presente, il soggetto e l'altro:

Per istituzione qui s'intendevano dunque quegli eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una *storia* – ovvero gli eventi che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo, ma come appello a un proseguimento, come *esigenza di un avvenire*⁵⁰.

In altre parole, Merleau-Ponty descrive l'apertura di un «campo» nel quale l'esperienza è già situata: l'istituzione non è qualcosa a disposizione dei soggetti poiché li precede. Si tratta di una «matrice simbolica» che rende possibile una storia comune fatta di scarti che la re-istituiscono continuamente⁵¹. Affermare che l'istituzione porta sempre con sé il fenomeno della re-istituzione significa mostrare la portata eminentemente storica dell'istituzione.

È proprio questa idea di un accadere sovraindividuale a essere ripresa da Lefort per pensare la politica⁵², mentre Merleau-Ponty ricorreva all'*institution* per cogliere numerosi aspetti del reale. Cionondimeno, nella lefortiana «istituzione del sociale» si ritrova pienamente l'idea dell'appartenenza di una società a una forma di cui non è l'autrice, che fa sì che questa si configuri non solo spazialmente ma anche in relazione

⁴⁸ Sull'*institution* merleau-pontiana cfr. K. Hirose, *Les phénomènes d'institution. Le point nodal de la pensée de Merleau-Ponty*, in «Etudes de Langue et Littérature Françaises», 68, 1996, pp. 182-194; E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline filosofiche», 2, 2019, pp. 71-98; D. Meacham, *The "Noble" and the "Hypocritical" Memory: Institution and Resistance in the Later Merleau-Ponty*, in «Philosophy Today», 53, 2009, pp. 233-243; R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in «Bulletin d'Analyse Phénoménologique», 3, 2017, disponibile online (<https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1004>); R. Vallier, *Institution. The Significance of Merleau-Ponty's 1954 course at the Collège de France*, in «Chiasmi International», 7, 2005, pp. 281-302.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 175. Che quella di Merleau-Ponty non sia dunque un'operazione filologica appare evidente se si considerano le traduzioni di *Stiftung*, reso da Derrida e Ricœur, ma spesso anche nelle traduzioni italiane, con «fondazione». È infatti il fenomenologo francese a mettere l'accento sulla tensione verso l'avvenire, mentre Husserl aveva insistito sul costituirsi del senso originario. Su questi aspetti cfr. P. Bojanić, «Fenomenologia dell'istituzionale». Does "to Institutionalize" something mean, in fact, to document it?, in «Rivista di estetica», 50, 2012, pp. 37-52; E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, cit., p. 74 e nota 1; R. Terzi, *Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution*, in «Philosophie», 131, 2016, pp. 52-68.

⁵⁰ Ivi, p. 56, corsivi nostri.

⁵¹ «L'istituzione in senso forte, [è] questa matrice simbolica che rende possibile l'apertura di un campo, di un avvenire, di un avvenire secondo [delle] dimensioni, perciò possibilità di un'avventura comune e di una storia come coscienza», M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 69.

⁵² Cfr. M. Di Piero, *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, in «Discipline filosofiche», 2, 2019, pp. 99-120.

alla propria storicità. Dalla fine degli anni '60, l'idea di istituzione del sociale diviene in Lefort l'idea direttrice per pensare il sociale⁵³. A partire da questa altezza cronologica, *institution du social* rimanda ai principi generatori di una società quali la Legge, il Sapere e il Potere, riferimenti che caratterizzano un pensiero *del* politico. Si tratta di termini il cui significato va pensato oltre la mera espressione empirica, dal momento che rappresentano le costanti originarie attraverso le quali Lefort distingue tra loro le forme di società. Il potere, ad esempio, si configura come luogo simbolico grazie al quale la società si riconosce e si dà una rappresentazione di sé. Il potere è ciò che permette alla società di avere il senso delle proprie dimensioni, rendendo allo stesso tempo manifesta l'esteriorità della società a sé stessa:

Il potere si rivela essere tale polo simbolico, ancor prima che lo si esamini nelle sue determinazioni empiriche; manifesta un'esteriorità della società a se stessa, garantendole una quasi-riflessione su di sé. Questa esteriorità, ovviamente, dobbiamo evitare di proiettarla nel reale; in tal caso non avrebbe più senso per la società. Piuttosto, conviene dire che indica un fuori, a partire dal quale essa si definisce. In tutte le sue forme, è sempre al medesimo enigma che rimanda: quello di un'articolazione esterno-interno, una divisione che istituisce uno spazio comune, una rottura che è contemporaneamente una "messa in relazione", un movimento di esteriorizzazione del sociale che procede di pari passo con quello della sua interiorizzazione⁵⁴.

C'è bisogno che la società si scarti da sé stessa per riconoscersi, dato che nessuna società, per Lefort, è auto-istituita. Questo elemento di scarto e di divisione, il fatto, altrimenti detto, che la società, affinché la sua istituzione sia effettiva ed efficace, ha bisogno di riconoscersi in un polo esteriore è un tratto tipico della trasposizione *politica* del concetto merleau-pontiano di istituzione. Per Lefort non si può pensare l'istituzione politica di una società senza fare riferimento al modo in cui il potere ne organizza le relazioni. Ma il potere, a propria volta, è pensato in termini di divisione e di appartenenza al sociale. Mentre nella dinamica istituyente prospettata da Merleau-Ponty ritroviamo *coppie* non antinomiche, ad esempio la coppia tra un senso istituito e la sua tensione verso

⁵³ Il riferimento all'istituzione del sociale è sempre legato alla domanda primordiale che una data società si pone circa il suo essere. Cfr. l'emblematico testo redatto da Marcel Gauchet a partire da un corso di Lefort all'Università di Caen: «La logica che organizza un regime politico [...] è quella di una *risposta* articolata all'interrogativo aperto dall'avvento, e nell'avvento, del sociale in quanto tale. Attraverso le forme di organizzazione della ripartizione del potere che la governano, una società comunica in modo singolare con il fatto che ci sia la società, che ci sia l'emergere [apparaître] del sociale», C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, in «Textures», n. 2/3, 1971, pp. 7-78, pp. 8-9.

⁵⁴ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 269-270.

un senso istituyente, l'attività come l'altro polo dell'attività, in Lefort non può darsi passaggio dall'istituito all'istituente senza riferimento a una figura «terza», vale a dire che il sociale stesso non è pensabile senza un polo che ne organizza l'assetto. Anche le società che non si istituiscono in virtù di una trascendenza religiosa o mitica non sono, strettamente parlando, società auto-istituentesi. Vi è sempre una dimensione eccedente nel sociale che fa sì che la società sia un tutto di cui i suoi soggetti fanno parte. E tuttavia il potere lefortiano si distingue sia dal mero dispositivo di governo che dall'idea di potere inteso (soltanto) come organo repressivo. Questa rivalutazione del potere come polo in grado di significare – e non intrappolare la società nei suoi confini – va compresa insieme la suo corollario necessario, che è l'impossibilità, per una società, di coincidere con se stessa. In questo senso, il politico indica per Lefort una divisione originaria del sociale alla quale le società, le diverse forme di coesistenza umana, rispondono in modi diversi. È proprio questa divisione a tenere aperto il sociale ad una dimensione storica, di modo che la breccia, la faglia che lo attraversa *chiede* l'istituzione stessa del sociale⁵⁵. Non tutte le società accolgono questa intrinseca storicità del sociale: per Lefort solo la forma democratica rappresenterà la messa in forma di questa storicità istituyente. In altre parole, l'idea di istituzione porta con sé, in Lefort, l'idea di una divisione originaria che «taglia» ogni società. Come ha scritto Roberto Esposito, allora, «il politico non è altro da ciò – dalla risposta, o dal nome, che le diverse società danno al “fatto” della loro separazione»⁵⁶.

Torneremo sulle fonti che contribuiscono a delineare le idee di divisione originaria del sociale e quella della storicità ad essa connessa. Se continuiamo a riflettere, per adesso, sulla fonte merleau-pontiana è possibile capire in che senso la «carica storica» dell'istituzione intervenga ad un livello più ampio. La tensione verso l'avvenire dell'*institution* enfatizzata da Merleau-Ponty, il fatto che essa si configuri come un «senso in genesi» ci permette di pensare a una lefortiana «storia filosofica della modernità». Si

⁵⁵ «La questione che pone il fenomeno del potere ci riporta così al tema dell'*istituzione* del sociale. Quest'ultimo termine non lo utilizzo più nel suo significato convenzionale, ma in un senso che conserva tutta la forza del verbo “istituire”. Tale nozione, presa alla lettera, può sembrare inconcepibile poiché rinvia a un'origine del sociale e simultaneamente le sbarra il cammino, escludendo la rappresentazione di uno stato di cose pre-sociale», cfr. C. Lefort, *Le pouvoir* (2000), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 981-992, p. 984; tr. it. *Il potere*, in M. Di Piero, F. Marchesi, *Almanacco di Filosofia e Politica 1. Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 289-301, p. 292.

⁵⁶ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020, p. 171. Esposito insiste sul verbo *istituire* per comprendere la portata storica della proposta politica lefortiana.

tratta di pensare in virtù di quale storia sia possibile rendere conto della forma di società democratica. La democrazia è infatti per Lefort un'*invention*, «la prova di una messa in forma della società decisamente singolare, della quale si cercherebbero invano dei modelli nel passato, nonostante essa non sia senza eredità»⁵⁷. Vi è una certa eredità dunque, che si dà nella forma di una rottura del tessuto storico. Ecco uno dei paradossi della forma democratica: la democrazia esibisce cioè la *désintrication* «storicamente avvenuta, tra religioso e politico»⁵⁸, vale a dire che essa rompe con un modo di istituzione del sociale di tipo teologico-politico, senza che per questo essa possa dirsi senza passato, senza eredità. I caratteri della forma democratica vengono infatti tratteggiati da Lefort per contrasto rispetto all'infrastruttura simbolica che dalle profondità del pensiero medievale arriva fino alle soglie dell'*Ancien Régime*. In altre parole, Lefort costruisce i caratteri della forma di società democratica a partire dalla rottura che quest'ultima consuma con la forma teologico-politica, che Lefort aveva costruito a partire dalla finzione giuridica dei due corpi del Re, che era stata resa celebre dallo storico Ernst Kantorowicz⁵⁹. Dalla regalità incarnata, da un sociale che riceveva il proprio significato da un garante trascendente, in questo caso religioso, con l'avvento della democrazia si passa a un regime senza corpo, senza determinazione positiva, dato che ciò che istituisce il potere si dà, questa volta, nella forma di una ricerca interminabile. Si sottrae così sia l'*Altro*, il corpo trascendente del re, vale a dire l'istanza superiore di cui il re era pure l'espressione, e il corpo vivente del re, l'*Uno* in cui si materializzava il principio della comunità⁶⁰. Proprio a partire da questa formazione teologico-politica possono essere colte tutte le conseguenze della desintricazione di teologico e politico, alla quale sono strettamente legate la disincorporazione del potere e l'avvento di un luogo vuoto in democrazia. La difficoltà è allora comprendere come la democrazia si inserisca in una storia mentre rompe con essa. Modernità è il nome assunto da questa storia complessa poiché non teleologica e contingente.

⁵⁷ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 269, traduzione leggermente modificata.

⁵⁸ Ivi, p. 264.

⁵⁹ E.H. Kantorowicz, *The King's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957; tr. it. *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989. Anche la prima traduzione francese, edita da Gallimard e voluta dallo storico Pierre Nora, è dell'89.

⁶⁰ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 271.

Torniamo all'*institution* per rendere conto di questa difficoltà. Il discorso di Merleau-Ponty sull'istituzione porta con sé, in effetti, un riferimento esplicito alla storicità. Come abbiamo visto, l'istituzione si riferisce a quegli «eventi» di un'esperienza che le permettono di durare, poiché essi stessi si configurano come «esigenza di un avvenire»⁶¹. In effetti, se questa dinamica veniva in soccorso a Merleau-Ponty per pensare la storia personale, vale a dire l'articolazione storica dell'esperienza fuori da una filosofia della coscienza, il corso del 54-55 al Collège de France abbonda di riferimenti alla storia collettiva⁶². L'istituzione non si riferisce a *tutti* gli eventi bensì agli «eventi-matrice, che aprono un campo storico che ha unità. L'istituzione è ciò che rende possibile una serie di eventi, una storicità: evenemenzialità di principio»⁶³. In un importante articolo, Roberto Terzi evidenziava l'aspetto duplice che l'*institution* porta con sé: da una parte, infatti, l'istituzione si presenta come evento, esibendo così i caratteri di singolarità e contingenza. Dall'altra, è proprio questo suo porsi, più precisamente istituirsi, a permettere l'apertura di un campo e dunque una tradizione, una storia⁶⁴. Si tratta di due poli che vivono nella stessa idea di istituzione, caratterizzata da una dinamica mai inerte per cui l'istituito si trasformerà proprio perché « il cambiamento stesso è sollecitato dalla sua *Stiftung*»⁶⁵.

Si tratta, però, di un cambiamento che accoglie la contingenza: ciò che sembra avere carattere necessario è solo il fatto dell'articolazione istitutiva e non la sua direzione⁶⁶. Più precisamente, un evento apre un quadro simbolico e questo stesso quadro renderà possibile un altro scarto, un nuovo evento che «rifonda» una tradizione. La contingenza dell'evento non implica così uno sradicamento, non è la distruzione di una logica nella trama storica, al contrario vi è come un principio di conservazione nella storia

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 176.

⁶² Basti pensare al titolo stesso del corso, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*. Sulla valenza storica dell'istituzione cfr. C. Capalbo, *L'historicité chez Merleau-Ponty*, in «Revue philosophique de Louvain», 73/19, 1975, pp. 511-535; N. Piqué, *M. Merleau-Ponty et l'histoire sauvage*, in «Rue Descartes», 70, 2010, pp. 74-87; J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, art. cit.. Gli studi di Claudia Serban e Roberto Terzi inseriscono l'*institution* nel dibattito sulla rivalutazione del concetto di evento intorno agli anni '70, in dialogo con le prospettive storiografiche: cfr. C. Serban, *L'événement historique: un paradigme de la phénoménalité*, in «Alter», 25, 2017, pp. 135-153; R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, art. cit.

⁶³ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 68.

⁶⁴ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, art. cit.

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 63.

⁶⁶ Cfr. anche la conclusione del saggio *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*: «La vita personale, l'espressione, la conoscenza e la storia avanzano obliquamente, non procedono mai in linea retta verso certi fini o certi concetti», cit., p. 103.

che fa sì che proprio l'apertura di un campo istituito permetta una nuova istituzione⁶⁷. Contingenza non vuol dire neanche mera indeterminazione: è sempre a partire da un campo già istituito che può accadere una rottura, che dunque non si dà mai *ex-nihilo*. Questo non significa negare la radicalità della rottura. L'istituzione tiene insieme ciò che la tradizione filosofica aveva articolato in termini antinomici: un'appartenenza e una cesura. Se la rottura fosse un momento staccato dal tessuto storico allora che senso avrebbe chiamarla tale? Consideriamo l'esempio canonico della pittura: ogni pittore, nel momento in cui istituisce una nuova norma, inaugurando così una rottura, cionondimeno, proprio in tale atto, riprende, re-istituisce un compito lasciategli dalla tradizione. È questa risposta ad uno stesso compito a rendere possibile il confronto fra opere, a rendere cioè pensabile l'unità della storia della pittura, che non è dunque la manifestazione di uno Spirito della pittura⁶⁸. Si può ricostruire una storia della pittura proprio perché questa è pensata come istituzione. La rottura simbolica istituita da ogni nuova scuola pittorica sorge in relazione a una tradizione dalla quale tale scuola, poniamo, si distacca. Ma questo stesso rompere con il passato tradizionale inaugurava, tuttavia, una nuova tradizione. Questo è possibile per via di una comune appartenenza ad una storia che non va pensata come necessaria. Necessario è solo il fatto che l'istituzione delinea un compito inesauribile. Proprio perché la sua storia non è mai del tutto compiuta sono possibili scarti re-istituenti, ciascuno dei quali porta dentro di sé il compito intero della pittura.

Per Merleau-Ponty questa dinamica è all'opera anche negli aspetti più eminentemente politici della storia. La rivoluzione, ad esempio, non si configura come contrario dell'istituzione, ma come un'altra istituzione, un'altra *Stiftung*⁶⁹. È proprio quest'altra *Stiftung* a darci la misura del passato da cui essa stessa proviene, che viene risvegliato attraverso una rottura:

Rivoluzione è ritorno alle origini, risveglio di ciò che circondava le idealizzazioni fondatrici, del loro contesto, avvenire che è passato, che è comprensione più profonda del passato, che è *gestiftet* [istituito] da questo passato in maniera ambigua⁷⁰.

⁶⁷ «Nell'evento dell'istituzione il presente chiama un proseguimento nell'avvenire senza tuttavia necessitarlo e risponde all'appello di ciò che è già istituito riprendendolo, il passato si supera aprendo la serie delle sue trasformazioni e il futuro è ritorno retrospettivo verso l'origine», R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, art. cit., p. 13.

⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, cit., pp. 86-87.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 68.

⁷⁰ Ivi, p. 67.

L'istituzione permette di pensare la rottura nelle maglie della storia, il che non vuol dire riferirsi semplicemente ad un contesto. Con l'istituzione perde di senso il ricorso a un fondamento razionale del mondo, tale per cui la storia procederebbe per fasi necessarie e svilupperebbe un'idea immanente alla storia, che attenderebbe così solo di giungere alla piena espressione di sé. Ogni «scarto» dell'istituzione, infatti, si dà in un campo nel quale noi siamo già presi, cosa che ci impedisce di situarci al di fuori, facendoci padroni di una presunta razionalità storica immanente a quella stessa storia.

Questo non vuol dire rinunciare a cercare una logica della storia, ma coglierne il senso ambiguo. È quanto Merleau-Ponty scriveva nel corso precedente a quello sull'*institution*, «Matériaux pour une théorie de l'histoire», del 1953-54. Proprio lì veniva accolto ed esplicitato l'elemento contingente della storia, che non si configura né come una serie di episodi senza legame, né come una lotta già vinta nel cielo delle idee. Egli scriveva infatti che può darsi una storia, o meglio che «c'è storia se c'è una logica *nella* contingenza, una ragione *nella* irragionevolezza»⁷¹. Era Max Weber qui il riferimento di Merleau-Ponty per pensare la storia fuori dallo schema materialistico e fuori dalla concezione idealistica del divenire storico. Così come la percezione è un incontro tra le cose e i soggetti, ed è possibile solo per via della comune appartenenza ad un mondo, allo stesso modo la storia è l'incontro di un'attività umana e di alcune condizioni materiali. Questo voleva dire Merleau-Ponty quando parlava di storia come «ambiente di vita»⁷². L'analisi di Weber gli offriva alcune conferme di questo modo di pensare la storia, vale a dire come incontro tra la materia e lo spirito, evitando in questo modo di schiacciare la storia su uno di questi due poli. Come vedremo più dettagliatamente nel secondo capitolo, la ricerca di Weber gli permetteva di cogliere, nella storia, una «parentela delle scelte»⁷³

⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Matériaux pour une théorie de l'histoire* in Id., *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, cit.; tr. it. *Materiali per una teoria della storia*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., pp. 45-51, p. 46. Queste idee sulla storia verranno riprese nelle *Avventure della dialettica*, che sono una rielaborazione di questo corso al *Collège de France*. Se finora Merleau-Ponty aveva ragionato sull'indeterminazione della storia dentro una prospettiva marxista, in questi anni e in particolare nelle *Avventure* si allontana dallo stesso marxismo. Non solo non tornavano più alcuni nodi teorici, ma ebbero il loro peso le testimonianze sui campi di lavoro forzato dei dissidenti sovietici e alcune prese di posizione dell'URSS in fatto di politica estera, come la pressione del Cominform sulla Jugoslavia di Tito o lo scoppio della Guerra di Corea nel giugno 1950. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955; tr. it. *Le avventure della dialettica*, Milano-Udine, Mimesis, 2008.

⁷² M. Merleau-Ponty, *Materiali per una teoria della storia*, cit., p. 46.

⁷³ Ivi, p. 48. L'espressione originale, *Wahlverwandschaften*, a cui Merleau-Ponty si riferisce, è ripresa proprio da Weber. Essa era stata resa celebre dalle *Affinità elettive* di Goethe (*Die Wahlverwandschaften*),

– nel caso weberiano quella tra capitalismo ed etica protestante – senza che il sistema che questa parentela permetteva di spiegare venisse inteso come risultato di una necessità immanente alla storia. Ciò che questa teoria offriva a Merleau-Ponty era la possibilità di scoprire nei fatti storici un senso «vacillante e sempre in pericolo»⁷⁴ che non potesse essere ricondotto a una razionalità storica intesa in modo teleologico o comunque guidata da una logica nascosta e immanente alla storia stessa: «la storia come dio ignoto, benigno o maligno»⁷⁵. Pensare la storia come una logica nella contingenza voleva allora dire rifiutare l'idea di un sistema chiuso.

Questa idea complessa di storia, portatrice di una razionalità diversa dalle filosofie classiche della storia, necessitava di una dialettica in grado di accogliere l'ambiguità che la caratterizza, senza farne a pezzi la logica, una logica *possibile* e non la logica totalizzante della dialettica “classica”. È ciò che Merleau-Ponty chiama nel *Visibile e l'invisibile* «iperdialettica», o dialettica senza sintesi:

La cattiva dialettica è quella che crede di ricomporre l'essere in virtù di un pensiero tetico, di un aggregato di enunciati, attraverso tesi, antitesi e sintesi; la buona dialettica è quella che è cosciente del fatto che ogni *tesi* è idealizzazione, che l'Essere non è fatto di idealizzazioni o di cose dette, come credeva la vecchia logica, ma di insiemi legati in cui il significato non è mai se non come tendenza, in cui l'inerzia del contenuto non permette mai di definire un termine come positivo, un altro come negativo e tanto meno un terzo termine come autosoppressione assoluta del secondo. Ecco il punto da tener presente: che la dialettica senza sintesi, di cui parliamo, non è però lo scetticismo, il relativismo volgare, o il regno dell'ineffabile. Ciò che respingiamo o neghiamo non è l'idea del superamento che riunisce, ma l'idea che esso metta capo a un nuovo positivo, a una nuova posizione⁷⁶.

Questa rivisitazione dell'hegelismo – più che un suo abbandono – fa sì che la storia, come d'altra parte il corso sull'*istituzione* esprime a chiare lettere, si configuri come articolazione dialettica tra l'inerzia di una tradizione e l'evento storico che apre un

riferimento che dunque non poteva sfuggire al lettore tedesco: «Dabei kann nun angesichts des ungeheuren Gewirrs gegenseitiger Beeinflussungen zwischen den materiellen Unterlagen, den sozialen und politischen Organisationsformen und dem geistigen Gehalte der reformatorischen Kulturepochen nur so verfahren werden, daß zunächst untersucht wird, ob und in welchen Punkten bestimmte *Wahlverwandtschaften* zwischen gewissen Formen des religiösen Glaubens und der Berufsethik erkennbar sind», M. Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Wiesbaden, Springer VS, 2016, p. 75, corsivo nostro. La prima traduzione francese dell'opera weberiana risale al 1964, dunque Merleau-Ponty la leggeva in originale. Questi traduce «Wahlverwandtschaften» in maniera letterale, come «parenté des choix», rinviando tra parentesi al termine impiegato da Weber.

⁷⁴ Ivi, p. 49.

⁷⁵ Ivi, p. 46.

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 115.

nuovo quadro, e così via, in un movimento «orizzontale» ma non per questo schiacciato su sé stesso. Si tratta, in altre parole, di pensare la persistenza della negatività nella storia, intesa tuttavia in modo diverso dall'idea del puro negativo:

Come nella vita, così nel pensiero e nella storia noi conosciamo solo superamenti concreti, parziali, oberati di sopravvivenze, gravati di deficienze; non c'è superamento onnicomprensivo che conservi tutto ciò che le fasi precedenti avevano acquisito, vi aggiunga meccanicamente qualcosa di più e permetta di collocare le fasi dialettiche in un ordine gerarchico più o meno reale, più o meno valido. Ma, su una parte definita del cammino, possono esserci progressi, e ci sono soprattutto delle soluzioni escluse alla lunga⁷⁷.

Ciò che qui si cercherà di argomentare è che proprio questa riflessione sulla storia permette di pensare la modernità lefortiana attraverso l'idea di una storia filosofica della modernità. La democrazia si configura infatti per Lefort come una *révolution* – sulla scia della definizione di Alexis de Tocqueville – che istituisce un nuovo modo di istituzione del sociale. Si tratta di una rottura a tutti gli effetti, la quale tuttavia prende le mosse da una formazione teologico-politica. La democrazia stessa, allora, ci dà la più profonda comprensione del passato da cui essa proviene. Ma essa, se si tiene a mente quanto Merleau-Ponty aveva detto della *révolution*, è istituita da questo passato in modo *ambiguo*. Non c'è limpidezza nella sua storia. Quello che ci è concesso è il reperimento di una logica possibile, una logica nella contingenza. L'ipotesi di una «storia filosofica della modernità» si configura allora come la ricerca di tale logica. La proposta è quella di ordinare in un quadro non teleologico ciò che nella riflessione di Lefort si dà in modo non sistematico. Modernità è sinonimo dell'avventura di scioglimento del nesso teologico-politico la cui rottura verrà esemplificata dalla democrazia. Si tratta, in altre parole, di reperire ciò che concorre a questo scioglimento, all'avvento di un sociale privo di garanzie trascendenti e dunque aperto al conflitto.Cogliere cioè quella «parentela delle scelte» tale per cui l'avvento della democrazia non si riduca a un semplice concorso di circostanze. Per comprendere questa storia si partirà proprio dai caratteri della forma teologico-politica, fondata su quella religione che viene definita moderna da Lefort, e cioè il cristianesimo, per poi considerare i fattori che rompono lo schema simbolico teologico-politico: il capitalismo stesso con la sua distruzione dell'«immagine del corpo», la

⁷⁷ Ibidem. Il *résumé* del corso sull'istituzione si chiudeva proprio con il riferimento alla filosofia hegeliana: «questi frammenti d'analisi tendono a una revisione dell'hegelismo, che è la scoperta della fenomenologia, della relazione viva, attuale, originaria fra gli elementi del mondo, ma che la pone al passato, subordinandola alla visione sistematica del filosofo», M. Merleau-Ponty, *L'«istituzione» nella storia personale e pubblica*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 58.

cruciale riflessione di Machiavelli, la messa a morte del re con la Rivoluzione francese. Questo percorso ci permetterà di cogliere le peculiarità della forma democratica.

Una “carne” del sociale?

Per stabilire il lessico della società democratica, Lefort prende ancora qualcosa in prestito dal «laboratorio» di Merleau-Ponty. In particolare, il concetto di «carne» è oggetto di una lettura politica da parte di Lefort. Vale la pena soffermarsi brevemente su questa fonte per cominciare a vedere qual è la direzione della filosofia lefortiana e quali i suoi obiettivi. Il riferimento più esplicito alla carne, che diviene «carne del sociale», si trova in un saggio che Lefort dedica ad Alexis de Tocqueville. L'arte dello scrivere di quest'ultimo si configurerebbe proprio come un'esplorazione della carne del sociale. Nel saggio Lefort precisava di fare riferimento all'espressione «carne del sociale», che aveva preso in prestito da Merleau-Ponty, «per designare un ambiente differenziato, che si sviluppa sperimentando la propria divisione interna, sensibile a se stesso in tutte le sue parti»⁷⁸. Tocqueville avrebbe così la spiccata capacità di cogliere, nella forma di istituzione democratica, le contraddizioni e il movimento di quello che viene definito come un tessuto comune, uno stesso *milieu*.

Per Merleau-Ponty il concetto di *chair*, frutto di una lunga ricerca interrottasi con *Il visibile e l'invisibile*, designa il «rimosso» della razionalità filosofica, che si configura allo stesso tempo come il terreno della nuova ontologia lì abbozzata. *Chair* si riferisce a un «elemento» indistruttibile dell'Essere, al tessuto comune dell'umanità, del mondo e della storia, che nessuna rappresentazione può esaurire. Si tratta di un impensato: «ciò

⁷⁸ C. Lefort, *Tocqueville: démocratie et art d'écrire* (1989), in Id., *Écrire. À l'épreuve du politique*, cit., pp. 55-90; tr. it. *Tocqueville. La democrazia e l'arte di scrivere*, in Id., *Scrivere. Alla prova del politico*, cit., pp. 47-79, p. 61. Vi è un altro riferimento nello stesso volume, questa volta in un saggio del 1988 dedicato a Guizot (*Guizot, il liberalismo polemico*). I termini utilizzati per parlare della *chair du social* sono tuttavia gli stessi, cfr. ivi pp. 98-122. La carne è sempre descritta come appartenenza a un stesso *milieu* anche nel saggio *Permanenza del teologico-politico?*, cfr. ivi, p. 261.

che chiamiamo carne, questa massa interiormente travagliata, non ha nome in nessuna filosofia»⁷⁹. L'elemento della carne viene concepito proprio contro i pregiudizi della filosofia classica per pensare una comune appartenenza. La carne designa dunque:

una trama unitaria in cui ogni corpo e ogni cosa si manifesta nella differenza da altri corpi e altre cose. [...] La nozione di 'carne' designa l'orizzonte comune cui appartengono tutti gli esseri⁸⁰.

Questa appartenenza viene descritta da Merleau-Ponty attraverso l'utilizzo di termini che avevano caratterizzato la sua ricerca precedente. Si tratta, cioè, di pensare il corpo nel mondo ma questa volta nei termini di una *deiscenza*. La trama che tesse insieme cose e persone non si dà cioè nel modo di una coincidenza, ma al contrario come apertura in due del corpo – «fra il corpo guardato e il corpo guardante, fra il corpo toccato e il corpo toccante»⁸¹ – tale da permettere una circolazione delle cose in noi e viceversa. Questa apertura si configura come un gioco di specchi che ha come risultato una «strana aderenza del vedente e del visibile»⁸² ad una stessa matrice. Il vedente e il visibile, il corpo e le cose non riflettono le loro rispettive immagini, ma più radicalmente la loro deiscenza fa sì che appartengano ad una stessa visibilità, che resta tuttavia il punto cieco dello specchio. Il ricorso alla metafora dello specchio permette di introdurre l'idea di «narcisismo della visione», la quale spiega la profondità della visione stessa:

Di modo che il vedente, essendo preso in ciò che vede, vede ancora se stesso: c'è un narcisismo fondamentale di ogni visione; e di modo che, per la stessa ragione, la visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresì da parte delle cose, e, come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività è identicamente passività, – il che è il senso secondo e più profondo del narcisismo: non vedere nell'esterno, come lo vedono gli altri, il contorno di un corpo che si abita, ma soprattutto essere visto da esso, esistere in esso, emigrare in esso, essere sedotto, captato, alienato dal fantasma, cosicché vedente e visibile entrano in un rapporto di reciprocità e non si sa più chi vede e chi è visto⁸³.

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 163.

⁸⁰ M. Carbone, *Flesh. Towards the History of a Misunderstanding*, in «Chiasmi International», 4, 2002, pp. 49-64, p. 49. Il volume approfondisce proprio il concetto di *chair*, cfr. anche R. Barbaras, *The ambiguity of the flesh*, ivi, pp. 19-26. Dell'amplissima bibliografia sulla carne ci limitiamo a ricordare qui il saggio di Pierre Rodrigo per il legame con Husserl, cfr. P. Rodrigo, *Ni le corps ni l'esprit. La chair de Husserl à Merleau-Ponty*, in «Studia Phaenomenologica», v. 3, n. 3/4, 2003, pp. 107-117, mentre rimandiamo ai volumi di Emmanuel de Saint Aubert per il complesso retroterra psicanalitico, la storia e le implicazioni del concetto, cfr. *Être et chair I. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013 e *Être et chair II. L'épreuve perceptive de l'être: avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2021.

⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 141.

⁸² Ivi, p. 155.

⁸³ Ivi, p. 155.

Carne è il nome di questa visibilità generale, che non è né corpo né spirito, ma appunto «elemento». La garanzia di questa appartenenza a una stessa carne fa sì che la *reversibilità* tra il vedente e il visibile si dia sempre nella forma dell'imminenza e che non si realizzi mai in atto. Che non ci sia cioè coincidenza. È questa porosità a permettere che ogni presa sia anche uno spossessamento, che all'attività della visione corrisponda sempre una passività. Una nota del maggio 1960 esplicita quella che solo all'apparenza è un'aporia:

Quando dico dunque che ogni visibile è invisibile, che la percezione è impercezione, che la coscienza ha un "punctum caecum", che vedere è sempre vedere più di quanto si veda – non si deve intenderlo nel senso di una *contraddizione* – Non si deve immaginare che io aggiunga al visibile perfettamente definito come in Sé un non-visibile (che sarebbe solo assenza oggettiva) (cioè presenza oggettiva *altrove*, in un *altrove* in sé) – Si deve comprendere che è la visibilità stessa a comportare una non-visibilità⁸⁴.

È quanto Merleau-Ponty definiva «il punto più difficile», il fatto cioè che il visibile implichi una non-visibilità, uno spossessamento che non è il contrario del visibile, ma la sua «ossatura interiore»⁸⁵. Alla maniera di Proust, allora, non si tratta di estrarre le idee dal visibile, come se l'idea fosse il contrario di ciò che è visibile, bensì di cogliere la trama ideale e per questo sensibile del visibile e la tessitura sensibile e pertanto ideale dell'esperienza.

In che misura tutto questo ha a che fare con il discorso lefortiano? È un fatto che Lefort riprenda l'idea, insita nella carne, di un'appartenenza ad un'ambiente per cogliere la spazialità stessa di una società. Detto altrimenti, questa nozione permette di dare un nome al fatto che una società abbia sensibilità verso se stessa, che esista cioè una «texture charnelle»⁸⁶ del sociale. Se dunque la *chair* lefortiana può riferirsi ad ogni società, dal momento che concorre a descrivere l'istituzione del sociale, poiché indica il sentimento che una società ha di avere una certa coesione per via dell'appartenenza a una certa forma sociale, resta il fatto che i riferimenti alla nozione di carne sono per la maggior parte legati alla forma democratica, dal momento che *chair* porta con sé una carica di «indeterminazione».

⁸⁴ Ivi, p. 259.

⁸⁵ Ivi, p. 164.

⁸⁶ A. Louis, *Le corps politique. Introduction à la phénoménologie politique: Arendt, Lefort, Merleau-Ponty, Ricœur*, Bruxelles, Ousia, 2020, p. 263.

Per capire perché le cose stanno così bisogna chiarire qual è la posizione interpretativa di Lefort nei confronti della merleau-pontiana *chair*, vale a dire come egli comprenda questa nozione all'interno dell'apparato concettuale del suo maestro. In effetti, Lefort interpreta l'apparizione di questa nozione nella più tarda produzione di Merleau-Ponty nei termini di un passaggio che questi avrebbe compiuto dal corpo alla carne. Lefort, in altre parole, comprende la nozione di carne alla luce del suo personale «esito» filosofico volto alla democrazia, dando così una lettura orientata di tale percorso. Per Lefort la carne merleau-pontiana rappresenta una «nozione ultima» che inaugura «la sconfitta [*défaite*] dell'immagine del corpo»⁸⁷. In questo modo egli dissocia due concetti che per Merleau-Ponty concorrevano insieme al progetto di ripensamento del senso incarnato della percezione e dell'appartenenza del «soggetto» ad un mondo. La carne è invece intesa da Lefort come abbandono dell'idea stessa di corpo. In altre parole, l'approdo alla carne viene letto come destituzione di quello che, attraverso il corpo, era nella *Fenomenologia della percezione* un riferimento alla soggettività. La carne aveva effettivamente permesso a Merleau-Ponty di pensare l'unità del corpo e del mondo sensibile. Senza l'idea di carne veniva infatti a mancare il concetto in grado di rendere ragione di una comune appartenenza al mondo tale da risignificare l'idea stessa di soggetto così come quella di oggetto. Senza l'idea di carne non può esservi piena comprensione dell'insistenza merleau-pontiana sull'esperienza invece che sulla conoscenza. Nella *Fenomenologia della percezione*, il corpo era compreso in effetti nei termini di un «cogito tacito» anteriore alla parola e come espressione di «un'esperienza muta» e irriflessa proprio per sfuggire ai dualismi cartesiani. Il corpo finiva allora per essere il «nucleo trascendentale della soggettività, sul quale poter così rifondare il senso incarnato della percezione in contrasto con l'astrazione intellettualista di un primato metafisico del pensiero sull'esistenza»⁸⁸. Per Merleau-Ponty, corpo e carne fanno tuttavia parte della stessa ricerca e dello stesso progetto filosofico: una volta pensato, attraverso il corpo, il senso incarnato della percezione, la carne viene ad esplicitare la condizione di possibilità di quella stessa incarnazione, che si spiega nei termini di appartenenza ad una

⁸⁷ C. Lefort, *Le corps, la chair* (1971), in Id., *Sur une colonne absente*, cit., pp. 116-139, p. 130.

⁸⁸ A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 281. Cfr. anche R. Barbaras, *De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair: M. Henry, M. Merleau-Ponty*, in J.-C. Goddard, M. Labrune (a cura di), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992, pp. 245-280 e la voce «chair» in P. Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2001, pp. 5-6.

stessa visibilità. Proprio perché c'è un terreno comune ci possono essere soggettività incarnate e anzi queste lo sono necessariamente⁸⁹.

Nel congedo da quel residuo di soggettività presente nel corpo Lefort vede invece l'emergere di un'indeterminazione radicale che, nella sua elaborazione, verrà messa in luce dal regime democratico. In altre parole, Lefort sembra dissociare l'idea di corpo da quella di carne. La carne diviene allora per Lefort la nozione che «dà un nome a ciò che è senza figura, non risiede in nessun luogo, non dipende da un fondo nascosto, non implica così il riferimento a un soggetto che la rilevverebbe scoprendola, e che porta l'enigma della differenziazione e della riflessione, della storia e della ripetizione»⁹⁰.

Nell'interpretazione lefortiana, passare da un pensiero del corpo a un pensiero della carne significa passare da una forma sociale che si vuole padrona della propria storia e che chiude i confini del sociale nell'immagine di un corpo, all'accoglimento di un'indeterminazione che attraversa sia il sociale sia la storia stessa. Lefort ha chiaramente in mente il modello totalitario e il suo tentativo di schiacciare il sociale su sé stesso ponendo fine all'enigma democratico. Ma questo significa interpretare in termini solamente politici il corpo e la carne:

Ma possiamo anche solo arrestarci all'idea di una separazione tra il pensiero filosofico e la credenza politica? L'una resta forse indenne al contatto con l'altra? Mi sembra che valga la pena porre la questione, e che su di essa sia possibile far chiarezza seguendo il percorso della riflessione di Merleau-Ponty. È la stessa necessità ad aver spinto questo autore da un pensiero del corpo a un pensiero della carne, liberandolo così dall'incanto del modello comunista e facendogli riscoprire l'indeterminazione della storia e dell'essere del sociale⁹¹.

Si tratta di una pista di riflessione che coglie qualcosa del pensiero del maestro. È vero che la carne è per Merleau-Ponty una sorta di punto di arrivo nella cui radicalità è implicito l'abbandono di una filosofia marxista della storia ed è ugualmente vero che la

⁸⁹ Il fatto che la filosofia di Merleau-Ponty abbia risignificato il corpo e insistito sulla percezione non in modo astratto bensì a partire da un'esperienza incarnata ha avuto risonanza nel pensiero femminista e femminile, anche se non mancano criticità: cfr. D. Olkowski, G. Weiss (a cura di), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, University Park, PA Penn State University Press, 2007.

⁹⁰ C. Lefort, *Le corps, la chair*, cit., p. 130.

⁹¹ C. Lefort, *La questione della democrazia*, cit., p. 31. Tuttavia, proprio la nozione di indeterminazione della storia aveva impegnato Merleau-Ponty già dalla *Fenomenologia della percezione* e in altri saggi del '45 tra i quali *Intorno al marxismo*, *Marxismo e filosofia*, *Per la verità*, tutti raccolti in M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948; tr. it. *Senso e non senso*, Milano, Garzanti, 1974. Quello che muta dagli anni '50 è il giudizio generale sul marxismo.

rinuncia a ogni soggettività costituente ha una valenza *politica*⁹². Tuttavia, il riferimento al corpo in termini lefortiani, e cioè come *congedo* dal corpo, si spiega solamente a partire dall'impianto e dal progetto filosofico lefortiano, che a partire dagli anni '70 circa comincia a osservare il fenomeno totalitario dalla prospettiva inaugurata dalla mutazione simbolica democratica. Quest'ultima fa sì, allora, che il totalitarismo venga letto come tentativo di ricreazione di un corpo a quel sociale che si dà invece nella forma di una disincorporazione.

Il passaggio dal corpo alla carne, allora, anche se dice qualcosa della prospettiva merleau-pontiana descrive piuttosto il complesso approdo democratico di Lefort⁹³. Anche in questo caso, dunque, si tratta per Lefort di far vivere di vita propria tracce, idee di una filosofia che ha inciso profondamente sulla sua riflessione⁹⁴.

⁹² Come aveva scritto lui stesso nella nota del 20 maggio 1959: «non si risolverà filosofia della storia se non risolvendo il problema della percezione», M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 212. Sulle implicazioni politiche del pensiero di Merleau-Ponty alla luce del suo percorso filosofico cfr. M. Revault d'Allonnes, *Merleau-Ponty: la chair du politique*, Paris, Michalon, 2001.

⁹³ Altri interpreti hanno sottolineato i limiti della riduzione lefortiana dell'itinerario merleau-pontiano a semplice destituzione del corpo, cfr. A. Gléonec, *Ontologies et phénoménologies du corps politique: les voies de l'analogie. En chemin avec Claude Lefort*, in «Horizon. Studies in Phenomenology», 3 (2), 2014, pp. 35-54; S. E. Gerçek, *From body to flesh: Lefort, Merleau-Ponty, and democratic indeterminacy*, in «European Journal of Political Theory», vol. 19(4), 2020, pp. 571-592.

⁹⁴ Tuttavia, Lefort stesso solleva delle perplessità intorno al concetto di carne: in una conferenza del 1987 divenuta poco dopo un saggio vi lamenta la mancanza di un senso di alterità. Cfr. *Flesh and Otherness*, in G. A. Johnson, M. B. Smith (a cura di), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1990, pp. 3-13. Per le risposte a questa obiezione cfr. i contributi di M.C. Dillon, G. B. Madison, D. M. Levin e S. Watson nello stesso volume. Senza poterne qui discutere la valenza, diremo che tale affermazione si spiega in relazione all'importanza per il pensiero politico di Lefort della nozione psicanalitica di alterità. Il sociale cioè non può mai fare a meno di una dimensione di alterità, di un «fuori», cfr. su questi aspetti, G. Labelle, *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, art. cit., in particolare pp. 31-33.

II. COMPLICARE IL MARXISMO E LO STRUTTURALISMO: LEFORT TRA FENOMENOLOGIA E ANTROPOLOGIA

UN PENSIERO NON ORTODOSSO DELLA STORIA E DEL SOCIALE

Le letture antropologiche alle quali Lefort si dedica all'inizio degli anni '50 vanno incontro all'esigenza di pensare altrimenti la storia. Le riflessioni di Marcel Mauss, di Gregory Bateson, di Abram Kardiner e naturalmente quelle di Claude Lévi-Strauss¹, lo portano a pensare l'istituzione politica di quelle società che le filosofie razionaliste della storia non avevano considerato. Pensiamo alle società «senza storia» o «senza Stato», che in entrambi i casi vuol dire, per lo sguardo filosofico o etnologico tradizionale, senza politica. L'apporto di Lefort nella messa a tema di tali società non ha avuto grandissima risonanza nella critica, forse per via del fatto che i suoi lavori successivi non sono orientati allo studio delle «società selvagge» e che l'impronta antropologica che li informa non è evidente a un primo sguardo². Tuttavia, egli ha saputo cogliere la specificità politica di tali società. Condizione dell'incontro di Lefort con le «società primitive» è la messa in discussione dell'idea di un corso unico della storia, come se questa, abbracciando l'intera umanità, avesse proceduto per tappe necessarie destinate a condurre alla forma di società occidentale. Lo «scandalo» delle società «senza storia» aveva invece permesso a Lefort da una parte di problematizzare la pretesa unità del dramma umano presentato dalle filosofie della storia e dall'altra, di conseguenza, di gettare una luce scettica sulla necessità dello sviluppo storico di tale umanità unificata. Questo, in modo particolarmente intenso a cavallo tra gli anni '40 e '50, vuol dire per Lefort sottrarre la

¹ Nel 1960, Lévi-Strauss aveva pronunciato la lezione inaugurale della cattedra di Antropologia sociale al Collège de France, dando così forza istituzionale alla materia.

² Tuttavia, l'antropologo Eduardo Viveiros de Castro ha sottolineato l'acutezza di Lefort nell'affrontare la messa in forma delle società primitive, in relazione alla religione e alla politica, cfr. Id., *L'intempestivo, ancora: Pierre Clastres di fronte allo Stato*, Verona, Ombre Corte, 2021 (2011), p. 54.

filosofia di Marx dalla rigidità dei vari «pseudo-marxismi»³, in modo da lasciar emergere le ambiguità della sua opera, così come vederne i limiti. Tale nodo emerge con particolare chiarezza in un'intervista di Lefort del 1996:

Il fatto è che ho cercato molto presto, cioè da quando militavo in un gruppo trotskista, di liberare Marx dalla vulgata deterministica caratteristica dell'ambiente comunista e trotskista. Cercavo un modo per pensare la storia, dal nostro tempo, negli orizzonti del nostro tempo. Mi sono allora rivolto all'etnologia, senza alcuna intenzione di diventare etnologo. Nel 1950-1951 ho trascorso la maggior parte del tempo al Musée de l'Homme, dove ho letto tutto quello che mi capitava sotto mano. Il problema che mi interessava era quello delle società di cui la teoria di Marx non rendeva conto, quelle che sembravano non essere ancora entrate nella storia⁴.

In altre parole, ciò che guida la *praxis* e il pensiero di Lefort, già dal 1942, anno in cui inizia la militanza nella Quarta Internazionale, è «la nozione di indeterminazione della storia»⁵. Questa preoccupazione caratterizza la prospettiva marxista di Lefort, il cui obiettivo è quello di cogliere l'aspetto vivente del pensiero del filosofo di Treviri. Scritti come *Lo scambio e la lotta tra gli uomini* (1951), *Società «senza storia» e storicità* (1952) o *L'alienazione come concetto sociologico* (1955)⁶ elaborano le condizioni di pensabilità di una razionalità storica altra, nella quale viene evidenziato il senso non lineare del divenire storico. In questo senso, tali letture sono parallele al progetto di ricerca di un marxismo autentico, che tracima ormai dai confini dello stesso trotskismo. Non solo: se la storia non è strettamente determinata e dunque determinabile, l'obiettivo diviene allora criticare *tutte* le posizioni che riducono la teoria della storia e della società di Marx a mero economicismo, o che le attribuiscono un senso tutto positivo, scientifico. In altre parole, vengono colpiti il leninismo delle Tesi di Aprile e la deriva staliniana, così come l'ortodossia filosovietica del Partito comunista francese (PCF) e le posizioni di Sartre. Prima di vedere più da vicino il contributo di Lefort a un pensiero non ortodosso della

³ Si tratta di un'espressione di Merleau-Ponty: «Esiste uno pseudomarxismo secondo il quale tutto è falso tranne che la fase finale della storia. [...] Il marxismo autentico vuole assumere tutto l'acquisito superandolo, e in tal senso ammette che tutto è vero al suo posto e al suo grado nel sistema complessivo della storia: tutto ha un senso. Il senso della storia come totalità ci è dato non da una legge del tipo fisico-matematico, ma dal fenomeno centrale dell'alienazione», *Marxisme et philosophie* (1945), in Id., *Sens et non-sens*, cit., pp. 152-166; tr. it. *Marxismo e filosofia*, in Id., *Senso e non senso*, cit., pp. 149-165, pp. 151-152.

⁴ C. Lefort, *Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent* (1996), in Id., *Le temps présent*, cit., p. 841.

⁵ Ivi, p. 842.

⁶ Tutti i saggi sono ora contenuti in C. Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978; tr. it. *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte, 2005.

filosofia marxiana è tuttavia opportuno ricordare brevemente l'itinerario marxista di Merleau-Ponty. Si tratta di un percorso a più livelli prossimo a quello di Lefort: sia per quanto riguarda la preoccupazione di mantenersi fedeli agli intenti di Marx, sia per la volontà di leggerlo come si legge un classico, sia per il coraggio di fare i conti con alcuni nodi problematici della sua opera. Un'idea di storia dal corso a volte imprevedibile ma non per questo imperscrutabile è il terreno su cui Merleau-Ponty fa crescere la sua lettura non ortodossa di Marx.

La parabola marxista e la trama della storia: Merleau-Ponty

Merleau-Ponty aveva intrecciato l'idea di storia a quella di indeterminazione già nel 1945. La sua *Fenomenologia della percezione* si sforzava, insieme ad altri numerosi apporti, di pensare la storia evitando sia lo scoglio del materialismo sia quello dell'idealismo. Nel celebre capitolo conclusivo sulla libertà, la storia non viene pensata né come essenza oggettiva, vale a dire come una rete di determinazioni già date, né come senso tutto umano, costruito *ex-nihilo* su una tabula rasa di per sé priva di ogni coerenza. Né determinata da condizioni oggettive né prodotta da volontà soggettive, la storia va piuttosto intesa come tessuto dalla fitta trama esistenziale. Questa idea di storia veniva ricavata a partire da quello che per Merleau-Ponty era il senso autentico della filosofia di Marx. In controtendenza rispetto agli scritti dei marxisti contemporanei, Merleau-Ponty pensava il marxismo come «una filosofia dell'impegno morale, dell'unità del pensiero e dell'azione»⁷. In altre parole, attraverso una lettura esigente dell'opera di Marx, tale da non ridurla a un lato soggettivista o ai soli aspetti oggettivi, Merleau-Ponty andava delineando un'idea complessa di storia, una storia immersa nella trama del mondo. Della

⁷ G. D. Neri, *Storia e possibilità* (1989), in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, Verona, Ombre Corte, 2003, pp. 212-229, p. 212.

filosofia di Marx veniva enfatizzato proprio l'aspetto vivente, l'ambizione di aderenza al mondo. Infatti,

il pensiero oggettivo deduce la coscienza di classe dalla condizione oggettiva del proletariato. La riflessione idealistica riduce la condizione proletaria alla coscienza che il proletario ne prende. La prima ricava la coscienza di classe dalla classe definita in base a caratteri oggettivi, mentre la seconda riduce l'«essere operaio» alla coscienza di essere operaio. In entrambi i casi si è nell'astrazione, poiché si rimane nell'alternativa dell'in sé e del per sé⁸.

Uscire dall'astrazione e pensare il tessuto della storia vuol dire praticare un «metodo veramente esistenziale»⁹, in grado di non ridurre la storia al risultato di circostanze impersonali e tantomeno a un senso costituito a partire da un soggetto. Si tratta di due prospettive viziate dallo stesso limite, e cioè quello di distruggere la trama della storia, sia che questa si oggettivi in circostanze materiali, sia che si esaurisca nell'apparente libertà di un atto volto alla distruzione di tali circostanze. Il sorgere incarnato della coscienza di classe, il suo intrecciarsi o più precisamente il suo farsi nelle circostanze del mondo, offre a Merleau-Ponty un esempio privilegiato per descrivere questa dinamica:

Io non ho coscienza di essere operaio o borghese perché, di fatto, vendo il mio lavoro o perché sono solidale con l'apparato capitalistico, e nemmeno divengo operaio o borghese il giorno in cui decido di vedere la storia nella prospettiva della lotta di classe: ma «esisto operaio» o «esisto borghese» originariamente, ed è questo modo di comunicazione con il mondo e la società a motivare i miei progetti rivoluzionari o conservatori e al tempo stesso i miei giudizi espliciti¹⁰.

Per Merleau-Ponty, allora, non si tratta di pensare l'economia come una forza impersonale che determina l'azione umana, sebbene questa assenza di determinazione stretta non esponga l'azione umana ai falsi dilemmi di una libertà assoluta. Così come il senso della storia non prescinde dal nostro essere nel mondo, viceversa la libertà non prescinde da una certa trama che il mondo le offre. «Noi diamo alla storia il suo senso», scrive Merleau-Ponty, «ma a condizione che essa ce lo proponga»¹¹. C'è una logica nella storia la quale non è tuttavia teleologicamente orientata. Essa non *attende* di essere realizzata ma piuttosto *chiede* ai soggetti di esprimere e realizzare una configurazione

⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 566.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ivi, p. 573.

possibile. La storia è l'incontro di questi due aspetti che però non sono né «parti» della storia stessa, né viceversa la storia è un organismo olistico che le sussume. In questo senso essa è un tessuto vivente, una trama che ha una sua logica e una sua struttura, la quale pur non determinando la storia futura non la getta nell'arbitrarietà. Sono ancora una volta i concetti marxiani a portare alla luce questo intreccio esistenziale della storia, dato che:

non è l'economia o la società, considerate come sistemi di forze impersonali, a qualificarmi come proletario, ma la società o l'economia così come le porto in me, così come le vivo, - e ugualmente non è un'operazione intellettuale senza motivo a qualificarmi come proletario, ma il mio modo di essere al mondo in questo contesto istituzionale¹².

Il farsi della coscienza di classe realizza uno scambio di attività e passività speculare a quello del farsi della storia. Quest'ultima, allora, non è né decisa né constatata. Eliminare ogni produttività umana dalla storia, pensandola come ingranaggio di circostanze materiali, vorrebbe dire eliminarne lo spessore dato dall'azione politica, così come disfarsi di ogni sua struttura distruggerebbe l'idea di libertà, poiché non vi sarebbe nulla di cui liberarsi, «non vedremmo profilarsi nessun evento»¹³, e la storia cadrebbe preda dell'arbitrio. Quello che Merleau-Ponty cerca di dirci in queste pagine della *Fenomenologia della percezione* è che l'estremo oggettivismo porta all'estremo soggettivismo e viceversa. Entrambi gli atteggiamenti distruggono il *tessuto* della storia e la espongono, potenzialmente, alla mercé dell'arbitrio. Così come «il mondo oggettivo è troppo pieno perché vi sia del tempo»¹⁴, allo stesso modo, una concezione positiva del reale (che lo schiacci, cioè, sulle sue condizioni oggettive o che lo intenda come costituzione soggettiva di senso) è troppo rigida perché possa sorgervi il tessuto della storia. Esibire le conseguenze di questi due approcci – speculari nella loro positività – ha l'obiettivo implicito di rendere giustizia al marxismo, mostrando come questa filosofia, proprio perché autentica filosofia della storia, non si riduca né all'una né all'altra postura. Ma questo vuol dire, secondo l'interpretazione di Merleau-Ponty, pensare la storia come la scena di una certa *ambiguità*¹⁵. Dopo l'esempio puntuale della presa di coscienza di

¹² Ibidem.

¹³ Ivi, p. 572.

¹⁴ Ivi, p. 528.

¹⁵ Questa parola compare nel titolo di due tra le prime monografie su Merleau-Ponty, cfr. B. Halda, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, Paris, Lettres modernes, 1966 e A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968. E ancora, nell'introduzione di Enzo Paci a *Senso e non senso*, dove viene affermato che tutta l'opera

classe, Merleau-Ponty ricorre a questa parola proprio mentre immagina e descrive il prendere vita di una scena rivoluzionaria. Nella rivoluzione,

né il *fatum*, né l'atto libero che lo distrugge sono rappresentati: essi vengono vissuti nell'ambiguità. Ciò non significa che gli operai e i contadini fanno la rivoluzione senza saperlo e che si hanno qui «forze elementari» e cieche, abilmente manovrate da pochi sobillatori coscienti. [...] Come il lavoro dell'artista, il movimento rivoluzionario è una intenzione che crea essa stessa i propri strumenti e i propri mezzi d'espressione. Il progetto rivoluzionario non è il risultato di un giudizio deliberato, la posizione esplicita di un fine. [...] Ma esso cessa di essere la decisione astratta di un pensatore e diviene una realtà storica solo se viene elaborato nelle relazioni interumane e nei rapporti fra l'uomo e il suo lavoro¹⁶.

D'altra parte, in quegli stessi anni, Merleau-Ponty aveva più esplicitamente affrontato l'idea di indeterminazione, di cui a suo avviso testimoniava il marxismo stesso. Ai suoi occhi, il marxismo è a giusto titolo una filosofia della storia proprio perché sarebbe irriducibile a una filosofia del soggetto o dell'oggetto: «il marxismo non è una filosofia del soggetto, ma nemmeno una filosofia dell'oggetto: è una filosofia della storia»¹⁷. Infatti, ciò che vi è di essenziale nel marxismo è «l'idea che niente può essere isolato nel contesto totale della storia»¹⁸, che vi è una solidarietà tra la storia culturale e la storia economica: due aspetti di un unico processo. Se da una parte Merleau-Ponty concede preminenza all'ordine economico, poiché «nessun passo storico è possibile senza un certo assetto dell'economia»¹⁹, sottolinea dall'altra come la grandezza del marxismo stia proprio nell'aver scongiurato l'idea che l'economia fosse la causa unica della storia. Del resto, proprio questa consapevolezza aveva portato Merleau-Ponty a distanziare il marxismo da ogni teleologia della storia, sia che venga giustificata da un economicismo

di Merleau-Ponty è attraversata da «una continua rivendicazione di un “modo d'essere” [...] che non cade mai né in una posizione idealistica né in una posizione realistica. Espresso in altro modo ciò vuol dire che non si può porre un dualismo assoluto tra il soggetto e l'oggetto: soggetto e oggetto sono uno nell'altro e non è mai possibile separarli, così come non è possibile separare l'anima dal corpo. Il soggetto non è un osservatore assoluto, distaccato dal mondo; l'oggetto non è una realtà trascendente, distaccata dal modo con cui gli uomini lo percepiscono, anche se è vero che gli uomini, proprio attraverso la percezione, si rendono conto che c'è una realtà anche quando l'uomo non percepisce nulla. Ma di ciò, si noti, si rendono conto sempre e soltanto a partire dalla percezione. Questa posizione di Merleau-Ponty è conosciuta con il nome di “ambiguità”. Il modo d'essere dell'uomo è ambiguo nel senso che non è né soggettivo né oggettivo. L'ambiguità non vuol dire che il pensiero umano sia ambiguo nel senso che sia confuso», ivi, p. 11. Questo modo d'essere, così come investe la percezione, allo stesso modo attraversa l'idea merleau-pontiana di storia.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 568-569.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Marxismo e filosofia* (1945), cit., p. 154.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Intorno al marxismo* (1945) in Id., *Senso e non senso*, cit., pp. 122-148, p. 135.

¹⁹ Ibidem.

rigido sia dai tecnicismi di un'avanguardia, poiché lo sviluppo della storia è legato all'azione rivoluzionaria, minata dalla contingenza:

Il marxismo, com'è noto, riconosce che nulla è assolutamente contingente nella storia, che i fatti non nascono da una somma di circostanze estranee le une dalle altre, che formano un sistema intellegibile e offrono uno sviluppo razionale. Ma è peculiare al marxismo, a differenza delle filosofie teologiche o anche dell'idealismo hegeliano, ammettere che il ritorno dell'umanità all'ordine, la sintesi finale, non siano necessarie e dipendano da un atto rivoluzionario la cui fatalità non è garantita da nessun decreto divino, da nessuna struttura metafisica del mondo²⁰.

Così, da una parte c'è una logica nella storia che orienta quest'ultima verso la rivoluzione, la quale non è dunque un atto fatale e nemmeno il risultato di fatti caotici. Ma dall'altra la rivoluzione non ha carattere necessario, non è già scritto nella storia che avverrà. È proprio la misura della sua contingenza a darci il senso della sua logica. Ciò che il marxismo mette in luce è l'esistenza di una logica nella storia, che non è dunque un assurdo insieme di fatti, ma una logica minacciata dalla contingenza: «È dunque proprio del marxismo *ammettere tanto una logica della storia quanto una contingenza della storia*, che niente è assolutamente fortuito ma anche che niente è assolutamente necessario»²¹. In altre parole, se è reperibile una razionalità nella storia è pur sempre vero che questa non ha direzione già stabilita, che il dramma unico che mette in scena non prevede delle tappe fisse. I legami tra i fatti che la storia pure porta alla luce, la sua logica, fanno spazio alla contingenza, di modo che l'essenza del sistema non precede l'articolarsi dei fatti:

La contingenza della storia significa che anche se i diversi ordini di avvenimenti formano un solo testo intellegibile, essi non sono tuttavia rigorosamente collegati, che il sistema è elastico, che per esempio lo sviluppo economico può essere in anticipo sullo sviluppo ideologico, che la maturità ideologica può sopraggiungere quando le condizioni oggettive non siano ancora o non siano più favorevoli alla rivoluzione, e, d'altra parte, che la dialettica della storia può sprofondare o deviare verso avventure senza risolvere i problemi che ha messo in luce²².

²⁰ Ivi, p. 143. E ancora: «Un marxista crede ad un tempo che la rivoluzione del 1917 in Russia non fosse fatale, che per esempio sarebbe potuta fallire per mancanza di capi capaci di pensare la situazione e di orientare le masse, e che proprio la presenza d'una considerevole direzione rivoluzionaria e la debolezza del personale politico borghese nella Russia del 1917 non fossero casuali ma connesse alla situazione complessiva della Russia in quel momento: al radicalismo d'un proletariato recente, formato dal prelevamento di mano d'opera nelle campagne, e al regime semi-coloniale della Russia sottoposta dal capitalismo straniero ad una rapida industrializzazione», ivi, pp. 143-144.

²¹ Ivi, p. 144, corsivo nostro.

²² Ibidem.

Una volta abbandonata «l'idea teologica di un fondamento razionale del mondo»²³ la storia cessa di essere un discorso autoconclusivo con delle fasi necessarie per somigliare piuttosto ai «discorsi di un ubriaco»²⁴. La storia indicherebbe così un'idea «che ben presto svanirebbe per riapparire e sparire ancora, senza arrivare necessariamente all'espressione piena di se stessa»²⁵.

L'idea di storia elaborata in questi testi del '45 viene sviluppata nel corso al Collège de France del '53-'54 *Matériaux pour une théorie de l'histoire*. Proprio lì Merleau-Ponty affermava che «non c'è storia se il corso delle cose è una serie di episodi senza legame, o se è una lotta già vinta nel cielo delle idee. C'è storia se c'è una logica nella contingenza, una ragione nella irragionevolezza»²⁶. Come già nella *Fenomenologia della percezione*, e ora più acutamente, si tratta di evitare la sclerosi sulla materia o sullo spirito, dato che «può esserci un “materialismo storico” che incorpora l'uomo intero alla lotta economica e sociale»²⁷ o che, al contrario, «ci sono delle concezioni dello “spirituale” che lo isolano dalla vita umana a tal punto che esso risulta inerte quanto la materia»²⁸. Non si tratta allora tanto di fermarsi a una distinzione tra materialismo e spiritualismo quanto di comprendere in che misura una filosofia che si voglia effettivamente filosofia della storia travalichi la sua stessa definizione, come nel caso di un possibile “materialismo storico” che non prescinde dall'attività umana. In altre parole, Merleau-Ponty invita a riconoscere come «autentica» filosofia della storia quella che non è guidata da un Dio nascosto o da un genio maligno e che nemmeno si esaurisce in una serie di condizioni obiettive. Riprendendo il lessico di circa dieci anni prima, la questione non è pensare la storia come scelta tra materia o spirito – due declinazioni di una stessa attitudine riduzionista – bensì come «ambiente di vita»²⁹. Ma si tratta di una posizione ricca di conseguenze: la storia così intesa è infatti priva di qualsiasi garanzia dogmatica o di spinta teleologica, nel senso che essa è minacciata dalla contingenza, pur esibendo una logica. L'«ambiente di vita» è un altro nome della trama della storia, contessuta fra le azioni umane e una certa struttura del mondo. È l'incontro fortuito tra questi due fattori,

²³ Ibidem.

²⁴ Ivi, p. 145.

²⁵ Ibidem.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Materiali per una teoria della storia*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 46.

²⁷ Ivi, p. 45.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, p. 46.

in un mondo che non per questo ha perso ogni razionalità ma solo l'ossatura teologica e la propulsione teleologica verso un fine preciso. La storia, allora:

è un ambiente di vita se fra la teoria e la pratica, fra la cultura e il lavoro dell'uomo, fra le epoche, fra le vite, fra le azioni deliberate e il tempo in cui sorgono vi è *un'affinità* che non sia né fortuita né fondata su una logica onnipotente³⁰.

D'altra parte, proprio il corso del '53-'54 affermava un'idea di storia come logica nella contingenza sulla base della riflessione di Max Weber e della lettura del «primo» György Lukács. Nell'analisi weberiana dell'avvento del capitalismo Merleau-Ponty vedeva la capacità di accogliere la «contingenza radicale»³¹ della storia senza distruggere la logica che attraversa i nuclei storici e che permette ad alcune matrici simboliche di durare nel tempo. In effetti, Max Weber prendeva in prestito il termine goethiano *affinità elettive*, che aveva a sua volta una storia nell'ambito delle speculazioni alchemiche e chimiche del XVIII secolo³², per cogliere l'intreccio di influenze reciproche, vale a dire le puntuali affinità elettive (*Wahlverwandtschaften*), tra forme religiose e politiche:

Ora – dato l'enorme groviglio degli influssi che hanno esercitato reciprocamente le basi materiali, le forme di organizzazione sociali e politiche e il contenuto spirituale delle epoche della civiltà della Riforma – si può procedere solo ed esclusivamente studiando, *in primo luogo*, se e in quali punti si possano riconoscere determinate “affinità elettive” tra certe forme della fede religiosa e l'etica professionale³³.

In altre parole, Merleau-Ponty reperiva in Weber la capacità di pensare una *Wahlverwandtschaft* ossia una «parentela delle scelte»³⁴ nella storia, in questo caso tra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo, che non faccia dell'evento di cui si vuole rendere ragione, e cioè l'avvento del capitalismo, il frutto di una necessità immanente alla storia, ma che non la riduca neanche a un semplice concorso di circostanze. In altre parole, l'analisi weberiana dell'avvento del capitalismo offriva l'esempio dell'esistenza di una solidarietà tra i vari ordini della storia (economico, politico, morale o religioso...),

³⁰ Ibidem, corsivo nostro.

³¹ Ivi, p. 47.

³² Cfr. M. Löwy, *Le concept d'affinité élective en sciences sociales*, in «Critique internationale», vol. 2. 1999 (La formation de l'Europe), pp. 42-50. In questo articolo Löwy traccia brevemente la storia del concetto di affinità elettiva per osservarne l'uso fecondo nelle scienze sociali. Non viene tuttavia trattata la ripresa merleau-pontiana del termine, nonostante l'approccio di Löwy sia sorprendentemente vicino a quello di Merleau-Ponty per ciò che riguarda le conseguenze dell'idea di affinità elettiva nelle scienze sociali.

³³ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Wiesbaden, Springer VS, 2016, p. 75; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, BUR, 1991, p. 114

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Materiali per una teoria della storia*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 48.

l'esempio cioè di una trama che lascia emergere un fatto che tuttavia non è determinato in anticipo dal sistema così come non è segnato da un destino preciso. Più precisamente, nell'analisi weberiana della «relazione interna ricca e significativa»³⁵, dunque non una banale correlazione, tra l'ascetismo puritano e l'accumulazione del capitale, tra l'etica protestante del lavoro e la disciplina borghese del lavoro e così via, Merleau-Ponty ritrovava un metodo affine al suo. In primo luogo, tale analisi sfuggiva ad un approccio causale classico, per il quale una causa specifica viene assunta a logica complessiva del sistema, dato che descriveva piuttosto l'emergere di una costellazione di senso e di influenze reciproche. Si prefiggeva, in altre parole, la comprensione di un *milieu* piuttosto che l'individuazione di una causalità lineare e diretta. In secondo luogo, e correlativamente a quanto già detto, l'idea di affinità elettiva nella storia scavalcava l'idea di un primato della materia o dello spirito per cogliere l'intreccio della storia. D'altra parte, Merleau-Ponty, che leggeva *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* nell'originale tedesco, traducendo *Wahlverwandtschaften* alla lettera come «parentela delle scelte» e portando così alla luce la radice etimologica tedesca *Wahl*, la scelta, faceva entrare, nella comprensione di un nucleo storico, l'azione umana, l'elezione verso qualcosa (l'alchimia tra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo) ma suggeriva al tempo stesso l'idea di una parentela, di una sorta di radicamento della scelta, che non sorgeva così *ex-nihilo* ma era in qualche modo proposta dalla configurazione stessa. Il ricorso alla parentela, termine meno fatale di affinità, suggeriva in altre parole l'idea di una logica del sistema che tuttavia non lo determinava in anticipo, vale a dire che lasciava lo spazio sufficiente – uno spazio di gioco – agli attori umani per significare la parentela. Come ha scritto Michel Löwy, l'*attractio electiva* permette di rendere conto «di processi di interazione che non poggiano né sul nesso di causalità diretta, né sul rapporto “espressivo” tra forma e contenuto (una forma religiosa è, ad esempio, “espressione” di un contenuto politico o sociale)»³⁶ e nemmeno su una semplice «parentela ideologica insita nelle diverse varianti di una stessa corrente sociale o culturale», come per esempio quella tra «liberalismo economico e liberalismo politico»³⁷.

³⁵ M. Löwy, *Le concept d'affinité élective en sciences sociales*, art. cit., p. 44.

³⁶ Ivi, p. 45.

³⁷ Ibidem.

Allo stesso tempo, il corso *Materiali per una teoria della storia*, proprio perché ha come oggetto il ripensamento della storia stessa, torna a confrontarsi con la filosofia di Marx. L'occasione in tal senso era stata data a Merleau-Ponty dalla lettura di *Geschichte und Klassenbewußtsein* di Lukács, che gli offriva la possibilità di ragionare su «una dialettica storica liberata da ogni tutela dogmatica, divenuta davvero *dialettica reale*»³⁸. In altre parole, nell'opera del filosofo ungherese Merleau-Ponty vedeva profilarsi ciò che nelle *Avventure della dialettica* avrebbe chiamato il «marxismo weberiano» o «marxismo occidentale». Un marxismo, cioè, che rifiutava i dogmi razionalisti e che di conseguenza dissociava la storia da ogni idea di necessità. Un marxismo, infine, che rimetteva la dialettica «sui piedi» non perché operava un semplice «scambio delle parti tra lo spirito e la “materia” della storia, come se questa ricevesse tali e quali le funzioni attribuite da Hegel allo spirito»³⁹. Se la dialettica si fa materiale, essa «deve ispessirsi»⁴⁰ gravare sulla storia, di modo che la storia non può più contare sulla medesima razionalità garantita dallo spirito. Ecco perché il marxismo è una filosofia della logica nella contingenza, ed ecco perché questa dialettica non può fare a meno dell'invenzione umana, della creatività dell'atto rivoluzionario, dal momento che quest'ultimo non è irresistibilmente spinto dal movimento stesso della storia verso la sua realizzazione⁴¹.

Tuttavia, se Merleau-Ponty aveva maturato un'idea di storia come logica nella contingenza proprio meditando su quello che ai suoi occhi era il senso profondo della filosofia di Marx, il corso del '53-'54 ne complica l'interpretazione. Infatti, se da una parte l'opera di Weber e il marxismo di Lukács sembrano confermare una siffatta idea di storia, dall'altra funzionano da reagente nei confronti di alcuni nodi del marxismo. Seguendo Weber, Merleau-Ponty osserva che la logica di una configurazione storica – ciò che aveva chiamato una parentela delle scelte – non prosegue necessariamente in un avvenire che *risolve* il problema a cui tale configurazione aveva in qualche maniera

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Materiali per una teoria della storia*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 49. Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Der Malik-Verlag, 1923; tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 46.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Sulla riflessione di Merleau-Ponty intorno a una storia «aperta», proprio perché istituita a partire di un senso già «sedimentato» e di una «struttura» cfr. J. Revel, *Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme ?*, in «Alter», 25, 2017, pp. 115-134 e G. Fava, *Azione, prassi, storia. Sul concetto merleau-pontyano di 'istituzione'*, in «Nóema», 13, 2022 (La filosofia in pratica), pp. 12-30.

risposto. Ad esempio, nel caso dell'affinità elettiva tra calvinismo e capitalismo, la storia si dimostra non conclusiva, equivoca, esposta a cadute e deviazioni. In una parola essa non è risolta. Infatti, essa lascia emergere sia una perdita che un profitto: alla razionalizzazione si accompagna la demistificazione del mondo. E non è tutto: alcune strutture si sedimentano per durare anche oltre la costellazione di senso nella quale erano apparse: ad esempio il capitalismo, simile alla «conchiglia che l'animale religioso ha secreto per abitarvi»⁴², sopravvive alla «specie» che vi ha vissuto. Si tratta allora di «rimettere in causa l'idea marxista di un senso che sia immanente alla storia»⁴³ e di pensare in modo più radicale la *negatività* che grava sempre sulla storia, così come di ripensare pienamente la dialettica. In altre parole, Merleau-Ponty trova ora nella filosofia di Marx una tendenza che semplifica e risolve troppo in fretta la storia, nonostante egli abbia potuto delineare un'idea di storia aperta in larga misura proprio grazie a Marx. Ci riferiamo all'idea marxiana di una storia conclusiva.

Le Avventure della dialettica scavano infatti un solco nel marxismo, che «doveva essere una filosofia rivoluzionaria proprio perché rifiutava di essere una filosofia dogmatica della storia»⁴⁴. Tuttavia, questo marxismo fautore di una «dialettica aperta» e non radicata su «una soggettività assoluta»⁴⁵ corrisponderebbe in realtà a una fase specifica del pensiero di Karl Marx:

Ma questo marxismo che vuole integrare la filosofia, è il marxismo anteriore al 1850. Dopo viene il socialismo “scientifico” e ciò che è dato alla scienza è tolto alla filosofia. [...] Si parla ancora della dialettica, ma non più come di un modo di pensare paradossale, come la scoperta, tra il dialettico e il suo oggetto, di un rapporto d'implicazione, la sorpresa di uno spirito che si scopre percorso dalle cose, anticipato in esse, ma come la semplice constatazione di certe caratteristiche descrittive della storia o anche della natura⁴⁶.

Alla filosofia del giovane Marx fa così seguito una fase del pensiero strettamente razionalista:

⁴² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 35.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Materiali per una teoria della storia*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 51. Gli anni '50 sanciscono così il passaggio dall'atteggiamento di «attendismo marxista» del testo del 1947 *Humanisme et terreur* ad una posizione risolutamente «acomunista» e antistalinista delle *Avventure della dialettica*. La prima traduzione italiana del saggio del '47 era seguita proprio dalle *Avventure della dialettica*, cfr. M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore e le avventure della dialettica*, Milano, Sugar, 1965.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 47.

⁴⁵ Ivi, p. 77.

⁴⁶ Ivi, pp. 74-75.

Allorché quindi, nell'ultimo periodo, [Marx] riafferma la sua fedeltà a Hegel, non bisogna ingannarsi: ciò che cerca in Hegel non è più l'ispirazione dialettica, ma il razionalismo, per farlo agire a vantaggio della "materia", dei "rapporti di produzione" considerati come un ordine in sé, una forza esterna e tutta positiva⁴⁷.

Da questo momento, secondo Merleau-Ponty, la filosofia di Marx passa dal tematizzare l'orientamento della storia verso certi fini al fare una scienza di questi. È qui che il marxismo filosofico compromette il suo contatto con il mondo, separando il soggetto e l'oggetto. Il leninismo diventa allora l'espressione scientifica di un'inclinazione che è comunque presente nell'opera di Marx. Infatti, proprio il marxismo-leninismo enfatizzerà il lato oggettivista della filosofia di Marx contro il marxismo lukasciano "occidentale", in un conflitto che Merleau-Ponty presenta come l'aspirazione di una tensione presente all'interno dello stesso pensiero del filosofo di Treviri. La riflessione di Lenin, tuttavia, non solo avrebbe isolato parte della filosofia di Marx per incatenarla nello stretto recinto di un'ortodossia, ma sarebbe espressione di uno scientismo (che si scopre comunque presente in alcune pagine marxiane) predominante proprio nei periodi di crisi, durante le quali:

"soggetto" e "oggetto" si dissociano, l'ottimismo rivoluzionario fa posto a un volontarismo spietato, l'apparato economico, da rovesciare o costruire, e che secondo Marx era un "rapporto tra persone mediato da cose", cessa quasi di apparire come un rapporto tra persone per divenire quasi interamente una cosa⁴⁸.

Questa deriva essenzialista del pensiero di Marx, che rompe la comunicazione tra l'oggetto e il soggetto, fa sì che la struttura economica diventi una forza autonoma e manipolabile. Allo stesso tempo, una volta purificata la teoria per farne emergere l'oggettività, l'avanguardia sostituisce la prassi rivoluzionaria. Il "soggetto" finalmente isolato diviene il partito, e l'apparato burocratico dell'URSS colma il divario insanabile tra soggetto e oggetto:

La "gnoseologia" di Lenin, sposando la dialettica alla metafisica materialistica, conserva la dialettica, ma imbalsamata, fuori di noi, in una realtà esterna. Questo significa sostituire la storia come rapporto tra persone incarnato in "cose" con una "seconda natura" opaca e determinata come la prima; significa, sul piano teorico, chiuderla ad ogni possibilità di "comprensione" così come, sul piano dell'azione, sostituire

⁴⁷ Ivi, p. 75.

⁴⁸ Ivi, p. 76. Sarebbe questo "marxismo sovietico" ad essere stato preferito al "marxismo occidentale" secondo cui, «il materialismo storico non è la riduzione della storia ad uno dei suoi settori: è l'enunciazione di uno stretto legame tra la persona e l'esterno, tra il soggetto e l'oggetto che determina l'alienazione del soggetto nell'oggetto e determinerà, se si inverte il movimento, la reintegrazione del mondo all'uomo», ivi, p. 46.

la prassi totale con un'azione tecnicistica, il proletariato con il rivoluzionario di professione, significa concentrare in un apparato fisso tanto il movimento della storia quanto quello del sapere⁴⁹.

Tuttavia, Merleau-Ponty sembra attribuire lo scivolamento dello stesso Marx verso il socialismo scientifico all'incapacità del suo pensiero giovanile di cogliere lo spessore della storia, all'inclinazione propria anche del marxismo "filosofico" verso un'idea di storia che «lasciava troppo presto trasparire il suo senso»⁵⁰. In altre parole, non vi era nel giovane Marx, ma nemmeno nel marxismo lukácsiano del 1923, l'idea di un'inerzia radicale presente nell'andamento della storia stessa. Mancava cioè ad entrambi «il mezzo d'esprimere l'inerzia delle infrastrutture, la resistenza delle condizioni economiche e anche naturali, lo sprofondamento dei "rapporti personali" nelle "cose"»⁵¹. In definitiva, il "problema" del marxismo "filosofico" come anche della sua interpretazione "occidentale" e non dogmatica starebbe, in altre parole, nell'incapacità di pensare la storia intesa come *istituzione*:

Per capire insieme la logica della storia e le sue tortuosità, il suo significato e ciò che in essa resiste al significato, restava loro da capire il suo campo specifico, la storia come istituzione, che si sviluppa non secondo leggi causali, come un'altra natura, ma sempre relativamente a ciò che significa, e non secondo idee eterne, ma raccogliendo più o meno sotto la sua legge avvenimenti fortuiti e lasciandosi cambiare per suggestione loro. Lacerata da tutte le contingenze, riaggiustata dal gesto involontario degli uomini che vi sono presi dentro e vogliono vivere, la trama non merita né il nome di spirito né quello di materia, ma appunto quello di storia⁵².

Sarà proprio il corso sull'istituzione del '54-55 a tematizzare la storia come ripresa del già istituito, come dinamica dell'evento e della tradizione, sedimentazione di una logica intrinsecamente aperta ad una trasformazione non già decisa, e per questo contingente. La storia, né logica assoluta né contingenza assoluta, ma appunto logica *nella* contingenza, viene pensata fuori dall'immobilità della fine della storia. Cosa significa, del resto, pensare *Le avventure della dialettica*? Si tratta in effetti del tentativo, al quale Merleau-Ponty si dedicherà fino alla fine della sua vita, di salvare la dialettica senza metterla, per così dire, al passato, senza cioè sottometterla alla visione sovrana di una

⁴⁹ Ivi, p. 77. E ancora: «una volta creato l'apparato produttivo che Marx supponeva acquisito e che, appunto, mancava in Russia e manca ancora di più in Cina, la produzione dello Stato partorirà le sue conseguenze socialiste e comuniste, si assisterà allora allo sbocciare e al fiorire dell'umanesimo e della dialettica, mentre lo Stato si estinguerà», ivi, p. 105.

⁵⁰ Ivi, p. 76.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ivi, p. 77.

filosofia. In altre parole, si tratta di pensare le avventure di una dialettica liberata dall'idea di fine della storia. Se nel '45 l'idea di una dialettica non dogmatica viene delineata proprio a partire da quanto suggeriva il "marxismo autentico", che come abbiamo visto per Merleau-Ponty invitava a pensare una storia più simile ai «discorsi di un ubriaco»⁵³ che a una frase organica con uno sviluppo conseguente ed autoconclusivo, nel '55 questa idea, alla luce della realtà sovietica, dell'insegnamento sulla contingenza radicale offertogli da Max Weber e della meditazione sull'istituzione, non riesce più a coabitare con la proposta marxista e diventa parte di una rinnovata riflessione sulla storia. Detto altrimenti, se nel '45 Merleau-Ponty proprio grazie a Marx pensava a una dialettica storica che può «sprofondare o deviare verso avventure senza risolvere i problemi che ha messo in luce»⁵⁴, dieci anni dopo questa idea elastica di dialettica non resiste più di fronte all'incapacità del marxismo di cogliere l'inerzia e lo spessore della storia. Nel '55 i concetti maturati grazie alla meditazione sull'opera di Weber, tra i quali l'idea di una sorta di ossificazione della storia, di resistenza generata da un sistema che non procede spontaneamente verso la sua fase successiva – proprio perché la sua logica è contingente – o ancora, l'idea di una storia che «non è al sicuro da regressi e da ricadute»⁵⁵ si scontra in modo insolubile con l'inclinazione marxiana verso una storia troppo facilmente trasparente a sé stessa, una storia che crede ancora ad una risoluzione definitiva dei problemi che la sua trama fa emergere. Le *Avventure della dialettica* rompono così l'affinità elettiva tra marxismo e filosofia della contingenza per abbracciare un'idea di storia senza alcuna garanzia dogmatica, una storia vacillante, tragica, e forse per questo più umana: «la storia comporta fatti dialettici, significati appena sbozzati, non è un ragionamento filato: simile ad un interlocutore disattento essa lascia che il dibattito devii, dimentica per strada i dati del problema»⁵⁶.

Non bisogna stupirsi troppo, sembra inoltre suggerire Merleau-Ponty nelle *Avventure*, che in seguito alla sclerotizzazione sovietica del soggetto e dell'oggetto e alla schematizzazione della dialettica marxiana, emerga una posizione anti-dialettica come quella di Sartre. Questi, in un saggio in tre parti intitolato *Les communistes et la paix*

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Intorno al marxismo*, cit., p. 144-145.

⁵⁴ Ivi, p. 144.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 35.

⁵⁶ Ivi, p. 36. Sul passaggio dal marxismo weberiano a una prospettiva fuori dal marxismo stesso cfr. anche J.-C. Monod, *Du «marxisme webérien» au «nouveau libéralisme»: Weber dans Les aventures de la dialectique*, in «Les Études Philosophiques», 57, 1, 2001, pp. 185-201.

pubblicato a partire dal 1952 su *Les Temps Modernes*⁵⁷, aveva fatto del comunismo «una filosofia della creazione assoluta nell'ignoto»⁵⁸ eliminando ogni produttività dalla storia. Sartre scriveva nel contesto dell'insuccesso dello sciopero indetto dal PCF il 2 giugno 1952 a seguito dei violenti scontri e dell'arresto di Jacques Duclos durante la manifestazione del *Mouvement per la paix* del 28 maggio. Quest'ultima era stata organizzata per contestare la visita del generale americano Matthew Ridgway, appena nominato comandante in capo delle forze NATO in Europa. Sartre si scagliava contro la narrazione della destra, che sfruttava a suo vantaggio la scarsa partecipazione degli operai allo sciopero, e contro le critiche al partito comunista⁵⁹.

La difesa sartriana del PCF era costruita attorno a una posizione precisa: il rinnegamento della dialettica, che implicava oltretutto il rifiuto di qualsiasi produttività della storia. La storia perde ogni riferimento a una trama vivente divenendo impenetrabilmente opaca e per questo in balia della volontaristica azione del partito comunista. Questo voleva dire inoltre, per Merleau-Ponty, gettare nel non-essere il proletariato, farne una realtà creata dal Partito e dunque ontologicamente dipendente da esso. Il partito diviene per Sartre «un ordine che fa regnare l'ordine e impartisce ordini»⁶⁰. In questa visione teologica, ultra-bolscevica, del marxismo Merleau-Ponty riconosce la compresenza di un estremo soggettivismo e un estremo oggettivismo. Non soltanto si

⁵⁷ Si tratta della rivista fondata nell'ottobre '45 da Merleau-Ponty, De Beauvoir e lo stesso Sartre. Cfr. J.-P. Sartre, *Les communistes et la paix I*, in «Les Temps Modernes», VIII, n. 81, 1952, pp. 1-50; *Les communistes et la paix II*, in «Les Temps Modernes», VIII, n. 84-85, 1952, pp. 695-763; *Les communistes et la paix III*, in «Les Temps Modernes», X, n. 101, 1954, pp. 1731-1819, tutti ripresi in un unico testo tripartito in J.-P. Sartre, *Situations VI. Problèmes du marxisme I*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 80-384. Segnaliamo che i tre articoli sono espunti dall'edizione 2020 di *Situation VI*, sempre edita da Gallimard, mentre in traduzione italiana è disponibile solo il primo, cfr. *I comunisti e la pace*, in Id., *Il filosofo e la politica. Scritti politici 1945-1965*, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 3-54.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 110.

⁵⁹ I saggi segnano la rottura tra Merleau-Ponty e Sartre, dopo lunghi anni di confronto, e l'abbandono de *Le Temps Modernes* da parte del primo. *Le avventure della dialettica* è così il testo in cui Merleau-Ponty può esplicitare la sua posizione sul marxismo, fare i conti con Sartre e, come ricorda Davide Scarso nella *Postfazione* alle *Avventure*, «anche fare i conti con se stesso», cfr. *Le avventure della dialettica*, cit., p. 250. Rimandiamo a questa *Postfazione* per la ricostruzione del dibattito e a G. D. Neri, *Storia e possibilità* (1989), in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, cit.; M. Revault d'Allonnes, *Merleau-Ponty: la chair du politique*, cit., pp. 69-94. Si può inoltre misurare la rottura tra Sartre e Merleau-Ponty attraverso il loro scambio epistolare in tre lettere del 1953, cfr. Sartre, *Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture*, in «Magazine Littéraire», n. 320, pp. 67-86, 1994. Le lettere, tradotte per la prima volta in italiano nel 1997 a cura di Enrica Lisciani-Petrini e Daniela Calabrò per la rivista *MicroMega* sono ora disponibili accompagnate da saggi e corredate di un ampio apparato critico, cfr. E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr (a cura di), *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, in «Aut aut», 381, 2019.

⁶⁰ J.-P. Sartre, *Les communistes et la paix (II)*, in Id., *Situations VI. Problèmes du marxisme I*, cit., p. 247.

tratta di posture delle quali aveva, per tutta la vita, denunciato le insidie, ma divengono alla luce del contesto attuale posture «terroriste»:

Che sia in nome di un sapere teorico che soltanto il Partito possiede, o in nome di un non-sapere assoluto, e dato che in una storia che è caos qualunque cosa è meglio di ciò che esiste, l'azione del Partito si sottrae comunque a criteri di senso. La filosofia dell'oggetto puro e quella del soggetto puro sono ugualmente terroriste⁶¹.

La riflessione sull'eredità marxiana e marxista, dalle posizioni di Lenin a quelle di Sartre, aveva portato Merleau-Ponty a porre in maniera più radicale il problema della storia scorgendo i limiti dello stesso pensiero di Marx, e non solo, allora, di una sua fase o dei suoi interpreti. Si tratta di una parabola molto simile, con le dovute differenze, a quella di Lefort.

L'itinerario marxista di Merleau-Ponty ci aiuterà a cogliere meglio la ricerca lefortiana di un marxismo autentico negli anni '40 e '50, così come il successivo abbandono del marxismo da parte di Lefort alla fine degli anni '50 circa. Pensare un marxismo autentico voleva dire, per Lefort, in primo luogo lasciare da parte le posizioni di Trockij e denunciare la realtà sovietica e il suo allontanamento definitivo dello spirito marxiano. Ma, in un secondo momento, accogliere «le ambiguità di Marx» per difenderlo «contro il marxismo che secerneva una parte della sua opera»⁶² vorrà più radicalmente dire abbandonare l'idea stessa di una direzione partitica e con essa quella di rivoluzione proletaria. Restiamo, per adesso, al primo momento. Il bisogno di comprendere il regime sovietico oltre le idee di Trockij diviene subito esigenza di azione e prende forma nell'agosto del '46 attraverso la creazione di una linea politica all'interno del Partito Comunista Internazionalista (nato in clandestinità nel 1944 a seguito della fusione di diversi gruppi trotskisti): la cosiddetta tendenza Chaulieu-Montal, dagli pseudonimi dei suoi principali animatori, Cornelius Castoriadis e Claude Lefort⁶³.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 107.

⁶² C. Lefort, *Préface*, in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 7-28, p. 13.

⁶³ P. Gottraux, *"Socialisme ou Barbarie". Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot-Lausanne, 1997, p. 20.

L'esperienza di Socialisme ou Barbarie (1949-1958)

Se per tutti i militanti del Partito Comunista Internazionalista si trattava di rifiutare e allo stesso tempo comprendere la natura dello stalinismo, solo l'intervento proferito dal carismatico compagno Castoriadis⁶⁴ sembra rivelare a Lefort il suo stesso pensiero, permettendogli di pensare filosoficamente la sua istintiva avversione verso lo stalinismo⁶⁵. Proprio in quell'agosto '46 il pensatore greco-francese aveva esposto davanti ai membri del PCI i capisaldi della sua interpretazione del regime sovietico, la quale riteneva insufficiente e obsoleta la visione trotskista. Lev Trockij aveva infatti denunciato l'ascesa della casta burocratica in URSS posizionandosi, dal 1923, all'opposizione in seno al Partito Comunista dell'Unione Sovietica (PCUS), ma riteneva nondimeno che questo sistema sarebbe imploso a fronte dello sviluppo economico della società sovietica. In altre parole, il grande sviluppo industriale conseguente alla

⁶⁴ Figura eclettica di origine greca, sarà proprio la *polis*, tra le altre influenze, a nutrire il pensiero e il progetto di democrazia di Cornelius Castoriadis. Prese parte alla Resistenza greca per poi trasferirsi in Francia nel dopoguerra dove iniziò una tesi di dottorato con René Poirier, professore di logica alla Sorbona, dando inizio al suo lungo confronto critico con Hegel e Marx. Congedate le tendenze trotskiste, fonda nel 1948 la rivista *Socialisme ou barbarie* insieme a Lefort, dove pubblica numerosi saggi utilizzando vari pseudonimi (Chaulieu, Cardan, Delvaux). Negli anni dell'impegno con *SouB*, e fino al 1970, lavora presso l'OCSE (Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico), all'epoca OECE (Organizzazione per la cooperazione economica europea), diventando nel 1968 direttore della Direzione Studi sulla Crescita, le statistiche e i conti nazionali. Come ha scritto Raffaele Alberto Ventura nell'*Introduzione* all'antologia di scritti del pensatore da lui curata, «Castoriadis partecipava alla redazione di rapporti ufficiali che promuovevano la liberalizzazione e la crescita economica proprio mentre all'esterno, sotto vari pseudonimi, utilizzava gli stessi dati per difendere tesi critiche sulle dinamiche del capitalismo», cfr. C. Castoriadis, *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, Roma, Luiss University, 2022, p. 9. Se dunque le linee parallele della militanza e dell'impiego all'OCSE si iscrivono in realtà in un unico percorso, proprio la fine di *SouB* e del lavoro da alto funzionario, alla fine degli anni '60, sanciscono l'uscita da una prospettiva marxista, attraverso un'elaborazione iniziata già dalla metà di quello stesso decennio. Esemplificativa di tale rinnovata prospettiva è la riflessione intorno all'immaginario (non bisogna dimenticare che Castoriadis divenne psicanalista nel 1973) e all'istituzione, nel quadro di un progetto filosofico-politico di emancipazione e democrazia diretta, cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975; tr. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Milano, Mimesis, 2022. Nel 1980 diviene *directeur d'études* presso l'EHESS. Su Castoriadis cfr. F. Dosse, *Castoriadis: une vie*, Paris, La Découverte, 2014 e N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot, 2011. In lingua italiana, E. Profumi, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

⁶⁵ Questi fatti sono raccontati in C. Lefort, *Entretien avec l'Anti-Mythes* (1975), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 223-260. La rivista *L'Anti-mythes*, creata a Caen da un gruppo di ex studenti vicini all'equipe della rivista *Textures*, si interessò alla storia di *Socialisme ou barbarie* e realizzò interviste con alcuni dei suoi membri: Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Daniel Mothé e Henri Simon. Di interesse anche l'intervista a Pierre Clastres, cfr. P. Clastres, *Entretien avec "L'Anti-Mythes 1974"*, Paris, Sens&Tonka, 2012. L'intervista è stata tradotta in italiano, seguita da una conversazione di Clastres con Raymond Bellour pubblicata in Francia nel 1978, cfr. P. Clastres, *L'antropologia politica. Il potere e le società contro lo Stato*, Verona, Ombre Corte, 2023.

statalizzazione dell'economia aveva reso l'URSS «una società qualitativamente differente e progressista rispetto al capitalismo»⁶⁶, una società che da questa base avrebbe partorito, attraverso molteplici lotte, la propria emancipazione definitiva. Di conseguenza, se Trockij aveva parlato senza reticenze di uno «sviluppo minaccioso della burocrazia»⁶⁷, non guardava alla burocrazia come a una nuova classe sfruttatrice. Egli vedeva nell'emergenza di questa classe un fenomeno transitorio e non vi riconosceva una dinamica politica di per sé oppressiva. Per Trockij allora la burocrazia appariva come una classe parassitaria, ma infestava un corpo in fin dei conti ancora sano e guaribile, e la rivoluzione veniva solo ad essere *momentaneamente* tradita, ma non perduta.

Di diverso avviso Castoriadis. Per questi si trattava di essere fedeli alla metodologia di Marx e cogliere così la realtà sovietica nei suoi tratti oppressivi e controrivoluzionari. Questo voleva dire, a differenza di quanto aveva fatto Trockij, lacerare il velo del formalismo giuridico e chiedersi «quale significato reale abbiano acquisito questi tratti nell'insieme dialettico della vita sociale sovietica»⁶⁸. Lungi dal dichiarare automaticamente socialista una società nella quale al grande impulso dato alle forze economiche si accompagnava l'abolizione della proprietà privata e la pianificazione, Castoriadis invitava a condurre una «analisi realistica, e spogliata di qualsiasi pregiudizio dottrinario»⁶⁹. Proprio come aveva fatto Marx con le mistificazioni

⁶⁶ P. Gottraux, *"Socialisme ou Barbarie"*, cit., p. 20.

⁶⁷ L. Trockij, *La rivoluzione tradita*, Milano, Schwarz, 1956 (1937), p. 102. Trockij aveva preso posizione contro Stalin e la burocrazia in qualità di leader dell'opposizione nel PCUS, dal quale venne espulso nel 1927, e nelle sue opere precedenti. In particolare, *La Rivoluzione permanente*, scritta in esilio e pubblicata nel 1930, si scaglia contro la strategia staliniana del "socialismo in un solo paese". Scrive infatti l'autore che «la conquista del potere da parte del proletariato non pone termine alla rivoluzione, al contrario, non fa che inaugurarla. La edificazione socialista è concepibile solo sulla base della lotta di classe su scala nazionale e internazionale. Questa lotta, dato il predominio decisivo dei rapporti capitalistici sull'arena mondiale, condurrà inevitabilmente a eruzioni violente, che acquisteranno la forma di guerra civile all'interno e di guerra rivoluzionaria all'esterno. In ciò consiste il carattere permanente della rivoluzione socialista stessa, a prescindere dal fatto che si tratti di un paese arretrato, che abbia appena compiuto la sua rivoluzione democratica, o di un vecchio paese capitalista, che sia già passato attraverso un lungo periodo di democrazia e di parlamentarismo», Id., *La Rivoluzione permanente*, Torino, Einaudi, 1975 (1930), pp. 162-163. D'altra parte, proprio il quadro della rivoluzione permanente permetteva a Trockij di fare della burocrazia un fatto transitorio del panorama sovietico, così come gli impediva di coglierla indipendentemente dall'esito auspicato dalla stessa rivoluzione permanente, e cioè il trionfo planetario del socialismo. A partire da questa prospettiva, Trockij tentò di dare un'organizzazione ai comunisti antistalinisti attraverso la Quarta Internazionale (1938). Rifugiatosi in Messico, vi trovò la morte nel 1940 per mano di un sicario di Stalin.

⁶⁸ C. Castoriadis, *Sur le régime et contre la défense de l'U.R.S.S.*, in «Bulletin Intérieur du Parti Communiste Internationaliste», n. 31, 1946, ora in Id., *La Société bureaucratique*, vol. I, *Les Rapports de production en Russie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973; tr. it. *La società burocratica*, vol. I, *I rapporti di produzione in Russia*, Milano, SugarCo, 1978, p. 70.

⁶⁹ Ibidem.

borghesi, Castoriadis scopre in URSS una dominazione inedita nella storia poiché all'abolizione della proprietà non hanno fatto seguito l'abolizione dello sfruttamento e il passaggio della direzione della produzione ai proletari. Si è fatta spazio, infatti, una nuova forma di sfruttamento, dittatoriale e anonima allo stesso tempo, la burocrazia:

La direzione della produzione è affidata unicamente alla burocrazia. Né l'aristocrazia operaia né il proletariato prendono parte alcuna a questa funzione direttiva, la quale viene assolta, all'interno stesso della burocrazia, in una maniera dittatoriale, che al burocrate di medio livello concede solo margini d'iniziativa estremamente limitati, nel quadro della concretizzazione di quella parte del piano che riguarda il suo settore⁷⁰.

Diviene allora imperativo denunciare il «carattere totalitario»⁷¹ dell'URSS, a torto considerato uno «Stato operaio degenerato»⁷². In quest'ultima formula era infatti ancora implicito che il tratto essenziale dell'URSS stava nel suo essere uno stato operaio, di cui la burocrazia era una semplice escrescenza nociva. Tuttavia,

le cose non stanno affatto così. La degenerazione si trova ad essere da lungo tempo superata, giacché la società sovietica ha raggiunto la piena maturità: l'evoluzione vi è giunta ad un punto tale, che l'avvenuta creazione di forme nuove per nuovi contenuti consente oramai di cogliere il fenomeno nel suo funzionamento attuale, per così dire «indipendentemente» dalla sua origine⁷³.

Solo una visione astratta del diritto, che separa in modo schematico e arbitrario l'economico e il politico non coglie il contenuto sociale reale della forma di produzione sovietica. Per Castoriadis, che invece si rifà a una reale analisi marxista, si tratta di portare alla luce la peculiare contraddizione, in URSS, tra le forze produttive e i rapporti di produzione. In altre parole, è necessario cogliere la controrivoluzionaria classe burocratica, la quale costituisce «assieme allo Stato che dirige e che esprime, una formazione storica nuova»⁷⁴.

Poco tempo dopo l'intervento di Castoriadis, nel '48, il giovane Lefort pubblica su *Les Temps Modernes* un articolo nel quale approfondisce le antinomie del pensiero e della prassi di Lev Trockij, ciò che chiama la sua *contraddizione*⁷⁵. Come potrebbe

⁷⁰ Ivi, p. 71. Sul sistema burocratico nei paesi comunisti cfr. anche M. Dilas, *La nuova classe. Una analisi del sistema comunista*, Bologna, Il Mulino, 1957.

⁷¹ Ivi, p. 72.

⁷² Ivi, p. 73.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ivi, p. 74.

⁷⁵ C. Lefort, *La contradiction de Trotsky*, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 33-58.

scatenarsi una rivoluzione proletaria contro la burocrazia, come vorrebbe Trockij, se non viene mai messa in dubbio proprio la base proletaria dell'URSS? Non c'è via d'uscita in questo paradosso, secondo il quale il proletariato dovrebbe sollevarsi contro se stesso. O ancora, come può la burocrazia essere l'espressione, seppure deviata, della dittatura del proletariato se è lo stesso Trockij ad ammettere la natura totalitaria del regime, incarnata nel suo leader Stalin?⁷⁶ Le impasse della teoria riflettono così, per Lefort, quelle dell'azione: mentre si schierava contro la burocrazia Trockij faceva continue concessioni a quest'ultima, diventando a tutti gli effetti un artefice della burocrazia⁷⁷. Infatti, come ricorda Lefort, era stato lo stesso Trockij a non rendere noto il *testamento* Lenin, il quale ammalatosi gravemente nel maggio 1922 e preoccupato dalla burocratizzazione incipiente dell'URSS, aveva auspicato la destituzione di Stalin dalla carica di Segretario generale del partito (che occupava dall'aprile 1922). Lenin, sulla soglia della morte, non potrà lanciare la sua «bomba contro Stalin»⁷⁸ al XII° congresso del Partito (aprile 1923) e la conflagrazione non verrà mai fatta esplodere da Trockij⁷⁹.

⁷⁶ «“L'État, c'est moi”» è una formula quasi liberale se messa a confronto con la realtà del regime totalitario di Stalin. Luigi XIV si identificava solo con lo Stato. I papi di Roma (almeno nell'epoca del potere temporale) si identificavano sia con lo Stato che con la Chiesa. Lo Stato totalitario va ben oltre questo cesaropapismo, poiché abbraccia anche l'intera economia del Paese. A differenza del Re Sole, Stalin può affermare a buon diritto: “la Société c'est moi”», L. Trockij, *Staline*, Paris, Grasset, 1948, p. 584. È difficile non notare l'influenza che questa caratterizzazione della società totalitaria sovietica ha avuto nel successivo pensiero di Lefort. Proprio quando questi coglierà il totalitarismo indipendentemente dalla prospettiva dell'emancipazione proletaria, l'accento cadrà sul tentativo del leader totalitario (l'*Egocrate*) di padroneggiare il sociale, chiudendolo in una fantasmatica immanenza: «Ecco il significato della parola *egocrate*: non un despota che governa solo e senza controllo delle leggi, bensì quello che concentra nella sua persona tutto il potere sociale e, in questo senso appare (e si presenta) come se non ci fosse niente al di fuori di lui, come se avesse assorbito la sostanza della società, come se *Ego* assoluto, potesse dilatarsi all'infinito senza incontrare resistenza al di fuori», C. Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1976; tr. it. *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Firenze, Vallecchi, 1981, p. 52. Va precisato che Trockij nel suo *Stalin* compara la burocrazia e Stalin all'onnipotenza divina, senza così arrivare a cogliere i tratti inediti di questa dominazione.

⁷⁷ «Solo in questa prospettiva possiamo comprendere la sconfitta di Trotsky, la sua liquidazione nel 1927 e soprattutto, cosa fondamentale, il suo crollo ideologico a partire dal 1923. La lotta di Trotsky contro la burocrazia non aveva nessuna base perché egli era oggettivamente artefice di quella burocrazia. Trotsky non può rimproverare a Stalin di perseguire una politica antioperaia e antidemocratica, quando è stato lui stesso a inaugurarla», C. Lefort, *La contradiction de Trotsky*, cit., pp. 53-54.

⁷⁸ Ivi, p. 41. Sulla vicenda della Russia sovietica da Lenin a Stalin cfr. almeno, E.H. Carr, *La Rivoluzione russa: da Lenin a Stalin 1917-1929*, Torino, Einaudi, 1980, e A. Graziosi, *L'URSS di Lenin e Stalin. Storia dell'Unione Sovietica 1914-1945*, Bologna, Il Mulino, 2007. In riferimento al partito comunista cfr. L. Schapiro, *Storia del partito comunista sovietico*, Milano, Cassin-Schwarz, 1963.

⁷⁹ Lefort ricorda anche la responsabilità di Trockij nella repressione della ribellione di Kronštadt del febbraio 1921. I marinai della città-fortezza del golfo di Finlandia avevano giocato un ruolo determinante nella rivoluzione del 1917 e nella vittoria dei bolscevichi. Ma nel '21, contro il partito stesso, gli operai chiesero libertà di stampa, di parola, di riunione, di commercio e il riconoscimento dei partiti socialisti. Su questi fatti cfr. I. Mett, *La rivolta di Kronstadt*, Roma, Partisan, 1970; Id., *La Comune di Kronstadt*.

Le idee della tendenza Chaulieu-Montal, poiché implicavano una netta presa di distanza dall'URSS, divenuta in assoluto indifendibile e oggetto di una critica sistematica, appaiono immediatamente eretiche ai trotskisti del PCI. Nel 1949 prendono allora formalmente vita il gruppo e la rivista *Socialisme ou Barbarie* «organe de critique et d'orientation révolutionnaire»⁸⁰. Come esplicitato dalle pagine di presentazione della rivista, il gruppo in quanto «continuazione vivente del marxismo»⁸¹ si propone di comprendere i fenomeni della società contemporanea quali la burocratizzazione, lo stalinismo e la conseguente egemonia del partito in URSS, rivendicando una lettura non teologica e antidogmatica dei testi di Marx. È proprio questa ispirazione a guidare l'analisi di Castoriadis nel manifesto programmatico di *SouB*: per cogliere la situazione attuale bisogna in effetti soffermarsi sull'ascesa della burocrazia, sostituitasi alla tradizionale borghesia, e rilevare così la sostituzione graduale dell'opposizione classica tra proprietari dei mezzi di produzione e masse senza proprietà con quella tra dirigenti ed esecutori dei compiti⁸². Per Castoriadis, si tratta di un fenomeno dalla portata globale, conseguenza della trasformazione del capitalismo concorrenziale in capitalismo di monopolio, venuto alla luce in tutta la sua pervasività nella contrapposizione tra Stati Uniti e URSS, che avrebbe condotto ad una Terza guerra mondiale. Di questi due «super-Stati», «moloch divoratori»⁸³, l'URSS non sarebbe altro che la forma più avanzata del processo di razionalizzazione dell'economia, in virtù del quale il capitale finisce interamente nelle mani dello Stato. Questa spirale che accentra le forze produttive sempre

Crepuscolo sanguinoso dei Soviet, Milano, Biblion, 2021; P. Avrich, *Kronstadt 1921*, Milano, Mondadori, 1971; I. Getzler, *L'epopea di Kronstadt, 1917-1921*, Torino, Einaudi, 1982.

⁸⁰ Dal sottotitolo della rivista. Il comitato di redazione del 1949 è composto, oltre che da Castoriadis e Lefort, da Marc Foucault alias Jean Laplanche, Philippe Guillaume pseudonimo di Cyril de Bauplan, funzionario in quegli anni all'OCSE come Castoriadis, e infine Jean Seurel detto Fabri, cfr. P. Gottraux, *"Socialisme ou Barbarie"*, cit., p. 28. Sull'esperienza di *SouB* cfr. anche P. Raynaud, *Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe «Socialisme ou Barbarie»*, in G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1989, pp. 255-268; P. Caumières, S. Klimis, L. Van Eynde (dir.), *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignages*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2012; S. W. Hastings-King, *Looking for the proletariat. Socialisme ou Barbarie and the problem of worker writing*, Leiden, Brill, 2014; D. Frager, *Socialisme ou barbarie. L'aventure d'un groupe (1946-1969)*, Paris, Syllepse, 2021. Cfr. inoltre il secondo numero del 2019 della rivista *Rue Descartes* interamente a tema *SouB*. È possibile leggere online tutti i numeri della rivista (<http://archivesautonomies.org/spip.php?article758>). Mentre in Italia fu tradotta un'antologia di testi di *Soub*, cfr. M. Baccianini, A. Tartarini, *Socialisme ou Barbarie. Antologia critica*, Parma, Guanda, 1969.

⁸¹ Si tratta delle primissime pagine della rivista, che fungono da introduzione al manifesto programmatico, cfr. «*Socialisme ou Barbarie*», n. 1, 1949, pp. 1-6, p. 3.

⁸² Cfr. il testo *Socialisme ou Barbarie*, in «*Socialisme ou Barbarie*», n. 1, 1949, pp. 7-46, ora in C. Castoriadis, *La società burocratica*, vol. I, cit., pp. 121-161.

⁸³ Ivi, p. 132.

di più nelle mani di una sola potenza ha bisogno, per esistere, di una grande casta di burocrati, la quale è allo stesso tempo la diretta beneficiaria dello sfruttamento del proletariato su grande scala:

L'insieme dell'economia appartiene allo Stato padrone, ed è da questo gestita. Il beneficiario dello sfruttamento del proletariato è un'immensa e mostruosa burocrazia (burocrati politici ed economici, tecnici e intellettuali, dirigenti del partito "comunista" e dei sindacati, militari e altri gerarchi della polizia)⁸⁴.

La marcia verso la barbarie, verso una guerra totale e uno sfruttamento sempre più efficace poteva essere invertita solo attraverso l'iniziativa autonoma delle masse di lavoratori, e cioè attraverso l'istaurazione di un socialismo che rovesci il dominio degli specialisti, dei tecnici e naturalmente dei rivoluzionari di professione. Da qui l'aut aut socialismo o barbarie, dall'alternativa senza appello diagnosticata da Rosa Luxemburg alle soglie della Prima guerra mondiale⁸⁵. Proprio la rivoluzionaria aveva insistito sul ruolo storico del proletariato di fronte alla prospettiva dell'imperialistica guerra mondiale, nell'ottica di una repubblica dei consigli libera dalle briglie del centralismo del partito. D'altra parte, già nel 1904 la futura spartachista, nel contesto delle spaccature in seno al Partito Operaio Socialdemocratico Russo (POS DR) proprio in relazione a temi

⁸⁴ Ivi, p. 133. Il testo testimonia della forte influenza di Weber sul pensatore greco-francese, che lo legge già molto giovane. Come ha scritto Salvatore Prinzi, Max Weber costituisce «un riferimento essenziale per criticare le forme della razionalità strumentale che sembrano imporsi a tutti i livelli, la tecnicizzazione che investe l'agire politico, ma soprattutto l'emergere della burocrazia come strato dirigente della società», S. Prinzi, *Cornelius Castoriadis e l'istituzione del comune (1946-1975). Legalità costituita e immaginario sociale*, in «Etica & Politica», XXIV, n. 3, 2022, pp. 55-95, p. 60. Similmente a quanto era stato per Merleau-Ponty, anche per Castoriadis la lettura di Max Weber ha l'effetto prima di complicare il marxismo, e poi iniziare a chiudere i conti con esso negli anni '60. Se infatti il manifesto di *SouB* si muove su basi marxiste, circa dieci anni dopo, Castoriadis radicalizzerà alcune idee che vi erano già presenti in nuce, e la contraddizione tra le forze produttive e i rapporti di produzione verrà vista come l'incoerenza di un nevrotico, poiché apre essa stessa la strada alla forma più pervasiva di capitalismo, il capitalismo burocratico, cfr. C. Castoriadis, *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 32, avril-juin 1961, pp. 84-111.

⁸⁵ «Noi ci troviamo oggi dunque, proprio come Federico Engels aveva presagito una generazione addietro, quarant'anni fa, davanti alla scelta: o trionfo dell'imperialismo e crollo di tutta la civiltà come nell'antica Roma, spopolamento, distruzione, degenerazione, un grande cimitero, oppure vittoria del socialismo, cioè dell'azione cosciente di lotta del proletariato internazionale contro l'imperialismo e il suo metodo: la guerra», R. Luxemburg, *La crisi della socialdemocrazia* (1919), in Id., *Scritti politici*, Roma, Editori Riuniti, 1970, pp. 447-448. Nella sua *Juniusbroschüre*, dallo pseudonimo di Philip Francis (1740-1818) panflettista inglese vissuto sotto Giorgio III, anti assolutista e sentinella contro la corruzione dei dirigenti, Luxemburg, dalla prigionia del governo prussiano, ribadiva una risoluta posizione antimilitarista. La spartachista denunciava così la politica del Partito Socialdemocratico tedesco, la cui maggioranza si era espressa a favore dei crediti di guerra per il finanziamento delle spese militari, in occasione della votazione parlamentare del 4 agosto 1914.

organizzativi, metteva nero su bianco le sue idee contro lo «spirito di caserma» di Lenin, a difesa della creatività del movimento operaio:

Ben presto [...] doveva apparire che il centralismo è una parola d'ordine che lungi dall'esaurire il contenuto storico e le particolarità del tipo di organizzazione socialdemocratico, ed è risultato ancora una volta che nessun terreno, neppure su quello dei problemi organizzativi, la concezione marxista del socialismo può essere fissata in formule rigide. Il libro che abbiamo qui sotto gli occhi del compagno Lenin [...] è la presentazione sistematica delle vedute della tendenza *ultracentralista* del partito stesso⁸⁶.

L'obiettivo immediato di *SouB* è così quello di rendere il più possibile note le concezioni teoriche del gruppo, in un progetto che si propone di tenere insieme l'analisi economica e l'azione politica, la teoria e la prassi rivoluzionaria. Rigettata risolutamente l'idea leninista di una coscienza inculcata dall'esterno nel proletariato e appresa la lezione della burocratizzazione, il gruppo si ritrova nella difficile posizione di dover evitare lo scoglio del centralismo così come quello di uno spontaneismo che neghi ogni organizzazione del movimento rivoluzionario⁸⁷. A partire da questo terreno scivoloso, viene così alla luce la divergenza su come pensare l'«autosufficienza teorica del proletariato»⁸⁸.

Se infatti già dal secondo numero della rivista la maggioranza del gruppo delibera per una strutturazione in partito rivoluzionario, raccogliendosi intorno alla proposta di Castoriadis⁸⁹, l'ala «menscevica» rappresentata dalle idee di Lefort propende per una strada antipartitica. Si tratta di due modi diversi di proseguire l'analisi marxiana, due possibilità di sviluppo della stessa lezione luxemburghiana, che condurranno entrambi ad un pensiero della democrazia oltre la prospettiva marxista. Tuttavia, se per Castoriadis la società si auto-istituirà come «potenza collettiva sovrana e collegiale»⁹⁰ e la storia verrà

⁸⁶ R. Luxemburg, *Problemi di organizzazione della socialdemocrazia russa* (1904), in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 217-236, p. 219. Il testo a cui si riferisce Luxemburg è V. Lenin, *Un passo avanti e due indietro*, Ginevra, Tipografia del Partito, 1904, nel quale Lenin difendeva la sua concezione organizzativa, adottata dall'ala bolscevica – e dunque maggioritaria – del partito.

⁸⁷ P. Gottraux, *"Socialisme ou Barbarie"*, cit., p. 31.

⁸⁸ M. Di Piero, *L'esperienza del mondo*, cit., p. 38.

⁸⁹ «La necessità del partito rivoluzionario viene meno solo con la vittoria mondiale della rivoluzione. Solo quando il programma rivoluzionario e il socialismo avranno conquistato la maggioranza del proletariato mondiale, un organismo per la difesa di questo programma, che non sia l'organizzazione di questa stessa maggioranza della classe mondiale, diventerà superfluo e il partito potrà realizzare la propria soppressione», C. Castoriadis, *Le parti révolutionnaire. Résolution*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 2, 1949, p. 102.

⁹⁰ N. Poirier, *Dépasser ou assumer la division sociale? Castoriadis et Lefort face à la révolution hongroise*, in «Rue Descartes», n. 96, vol. 2., 2019, pp. 30-40, p. 36. Nicolas Poirier si è occupato diffusamente del confronto tra la prospettiva lefortiana e quella di Castoriadis alla luce del loro itinerario intellettuale cfr. N.

intesa come «creazione immotivata»⁹¹, per Lefort si tratterà di sviluppare alcune premesse implicite nelle sue riflessioni degli anni di *SouB* circa l'indeterminazione della storia e l'opacità del sociale – un sociale già da sempre diviso e dunque non riconducibile ad un atto di auto-istituzione – debitrice delle idee merleau-pontiane⁹². Proprio nel 1952, anno in cui la questione dell'organizzazione è ancora il tema divisivo di *SouB*, Lefort rifiuta l'idea del partito, divenuta ai suoi occhi chiaramente controrivoluzionaria dopo il 1917, in virtù di quel processo dinamico e fragile che definisce «esperienza del proletariato»:

La storia del proletariato è quindi esperienza, e questa deve essere intesa come un progresso di auto-organizzazione. In ciascun periodo la classe si pone i problemi che derivano dalla sua condizione di sfruttamento e dalla sua esperienza precedente⁹³.

Non ritenendola definibile attraverso criteri oggettivi, Lefort pensa la classe operaia in prossimità del metodo esistenziale che aveva caratterizzato il marxismo di Merleau-Ponty, di modo che non è possibile separare la realtà economica da quella politica per cogliere il farsi del movimento rivoluzionario. La nozione di esperienza va così compresa a partire da questa *texture* istituyente la coscienza e la prassi operaia. Lefort, mettendo da parte la fede in una storia già scritta, sembra allo stesso tempo prolungare l'analisi di Rosa Luxemburg – che non aveva abbandonato l'idea del partito – la quale viene letta alla luce della situazione storica a lui contemporanea e dei problemi sorti in seno alla storia stessa del proletariato:

L'avanzata storica del proletariato fino alla sua vittoria è un processo la cui particolarità sta nel fatto che per la prima volta nella storia le masse popolari realizzano la propria volontà da sé e contro tutte le classi dominanti, ma devono porre questa realizzazione al di là e oltre l'odierna società. Ma d'altro canto le masse popolari si formano questa *volontà* solo nella lotta quotidiana contro l'ordine esistente, quindi solo entro la

Poirier (a cura di), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015; Id., *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot, 2011, in particolare pp. 307-420.

⁹¹ C. Castoriadis, *Introduzione*, in Id., *La società burocratica*, vol. I, cit., p. 59. Riportiamo la citazione intera: «Lungi dall'incarnare lo svolgimento "razionale" hegel-marxista, la storia è (entro limiti assai ampi) creazione immotivata. Lungi dal rappresentare una macchina funzionale (quale che sia la definizione, del resto impossibile, del fine cui questa funzionalità sarebbe asservita), o una combinatoria logica ("strutturale"), l'organizzazione di ogni società eccede di gran lunga quel che la funzionalità o la logica del simbolismo (d'altronde sempre essenzialmente indeterminata) possono esigere», ivi, pp. 59-60.

⁹² Cfr. su questo l'esemplificativo saggio di Gilles Labelle, *Parcours de Claude Lefort: de l'«expérience prolétarienne» de l'«aliénation» à la critique du marxisme*, in «Politique et Sociétés», vol. 34, n. 1, 2015, pp. 17-36.

⁹³ C. Lefort, *Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 10, 1952, pp. 18-27, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 59-70, p. 61, con il titolo abbreviato *Le prolétariat et sa direction*.

sua cornice. L'unione delle grandi masse popolari con uno scopo che va al di là di tutto l'ordine esistente, della lotta quotidiana con la trasformazione rivoluzionaria, questa è la contraddizione dialettica del movimento socialdemocratico [...]. È perciò un'illusione del tutto fuori dalla storia pensare che la tattica socialdemocratica in senso rivoluzionario possa essere fissata in precedenza una volta per tutte contro le deviazioni opportunistiche⁹⁴.

Così come Rosa Luxemburg aveva visto la fragilità di questo movimento, che deve evitare di alienarsi nella direzione rivoluzionaria, perdendo il suo carattere di massa, e scongiurare allo stesso tempo il rischio di ridursi a mero riformismo, Lefort a sua volta, prendendo definitivamente le distanze dall'idea di partito, riconosce proprio nell'«estrema vulnerabilità»⁹⁵ della classe il suo carattere rivoluzionario. Se prima della rivoluzione bolscevica rifiutare il partito avrebbe voluto dire assumere una posizione astratta, poiché il partito era un'esigenza reale del proletariato⁹⁶, di fronte alla burocratizzazione e all'imperialismo, l'imperativo luxemburghiano di non separazione dell'avanguardia dalle masse, di coordinamento e unificazione del movimento fuori da un regolamento rigido, diviene in Lefort congedo del partito stesso⁹⁷.

L'esperienza stessa del proletariato, il tessersi del movimento rivoluzionario fanno sì che la classe operaia esprima il suo potere rappresentativo senza il soccorso del partito:

Affermiamo in effetti che può esistere un solo potere di questa classe: il suo potere rappresentativo. Affermare che questo potere è insostenibile senza l'aiuto del partito, proprio perché rappresenta l'insieme delle tendenze della classe – sia le tendenze opportunistiche e burocratiche che quelle rivoluzionarie – significherebbe dire che la classe non è in grado di assicurare il proprio ruolo storico e che deve essere

⁹⁴ R. Luxemburg, *Problemi di organizzazione della socialdemocrazia russa* (1904), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 219. D'altra parte, questa stessa ispirazione guiderà Lefort nella sua critica alle posizioni che Sartre aveva espresso negli articoli *Les communistes et la paix*, che avevano segnato l'adesione di questi alla politica del PCF, cfr. C. Lefort, *Le marxisme et Sartre*, in «Les Temps Modernes», VIII, n. 89, 1953, pp. 1541-1570. Seguirà una risposta sartriana molto polemica con accuse *ad personam*: J.-P. Sartre, *Réponse à Lefort*, in «Les Temps Modernes», IX, n. 89, 1953, pp. 1571-1629; Dopo un anno di attesa e la richiesta di amputazione di alcune parti viene pubblicato l'ultimo intervento di Lefort, *De la réponse à la question*, in «Les Temps Modernes», X (1954), n. 104, pp. 157-184. I due saggi lefortiani furono raccolti nella prima edizione degli *Éléments* del 1971, pubblicata dall'editore Droz ed espunti dall'edizione Gallimard del '79. Stesso discorso per la replica di Sartre, presente nell'edizione del '65 di *Situations VII. Problèmes du marxisme 2*, Gallimard, Paris 1965, pp. 7-93, ma non nella nuova edizione del 2021.

⁹⁵ C. Lefort, *Le prolétariat et sa direction*, cit., p. 66.

⁹⁶ Ivi, pp. 65-66.

⁹⁷ Posizione ribadita nel '58, l'anno dell'abbandono di *SouB*: «La funzione di coordinamento e centralizzazione non motiva quindi l'esistenza del partito; questa è compito di gruppi minoritari di operai o impiegati che, mentre moltiplicano i contatti tra loro, non cessano di far parte dell'ambiente di produzione in cui agiscono», C. Lefort, *Organisation et parti. Contribution à une discussion*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 26, 1958, pp. 120-134, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 98-113, p. 110.

protetta da se stessa da un organo rivoluzionario specializzato. Verrebbe così reintrodotta la tesi principale del burocratismo che combattiamo⁹⁸.

Tale potere rappresentativo esprime l'esperienza fragile del proletariato, che diviene rivoluzionaria proprio perché nessuno può incarnarla. Poiché nessun artificio può proteggere la classe da se stessa, aprirle una via sicura, ogni istanza che pretenda parlare una volta per tutte a nome del proletariato o farsi garante di quest'ultimo diviene impostura⁹⁹. Proprio tale idea condurrà successivamente Lefort a cogliere la dinamica totalitaria nella sua aspirazione all'incarnazione. È così visibile, in questi anni, il pensiero di un sociale *immaîtrisable* che, più tardi e fuori da una prospettiva marxista, porterà inoltre Lefort a riconoscere nell'istituzione democratica la forma sociale senza garanti. Se negli anni di *SouB* il tentativo è proprio quello di coniugare l'esperienza del proletariato con l'idea di rivoluzione proletaria, questa stessa analisi lo avrebbe portato ad abbandonare l'idea stessa di rivoluzione marxianamente intesa. Detto altrimenti, in maniera simile a Merleau-Ponty, se il «marxismo fenomenologico» aveva permesso a Lefort di pensare una prassi rivoluzionaria antidogmatica e vivente, fuori da un marxismo autoritario che svalutava il senso stesso del progetto emancipatorio, ciò aveva posto le basi dell'uscita stessa da una prospettiva marxista. L'idea di esperienza proletaria avrebbe cioè fatto esplodere irrimediabilmente le numerose insidie presenti nell'idea di una direzione partitica rivoluzionaria.

Sempre nel '52, il saggio *L'expérience prolétarienne* riprende e sviluppa l'idea di esperienza proletaria in quanto idea non oggettivabile, contro lo pseudo-marxismo economicista. Invece che prendere l'alienazione del proletariato come scorciatoia per autorizzare la direzione partitica, riducendo il proletariato ad un insieme di leggi e dando così libera mano a quel «soggetto puro» che vorrebbe essere il partito, Lefort propone di interrogare l'esperienza proletaria. Egli getta le basi di un'analisi «sociologica» della condizione operaia, in vista della raccolta e dell'interpretazione di diverse testimonianze

⁹⁸ C. Lefort, *Le prolétariat et sa direction*, cit., p. 68-69.

⁹⁹ Come scriverà ancora nel '58: «Il fatto che le minoranze militanti svolgano un lavoro rivoluzionario non significa affatto che un organismo possa incarnare in forma preventiva, in virtù della centralizzazione e razionalizzazione delle sue attività nella società di sfruttamento, il potere operaio di fronte al potere borghese», *Organisation et parti*, cit., p. 110.

operaie¹⁰⁰. D'altra parte, *SouB* aveva accolto già dal primo numero la testimonianza di Paul Romano sul proletariato statunitense, nell'undicesimo quella dell'operaio francese Georges Viver e nel quindicesimo il «journal ouvrier» di alcuni operai della Renault¹⁰¹.

Nel 1958, quella che era già una divergenza interna a *SouB* sull'organizzazione rivoluzionaria, esplode nel clima concitato della guerra d'Algeria e in particolare della crisi politica apertasi in seguito al colpo di Stato ad Algeri nel maggio di quell'anno. Lefort abbandona definitivamente il gruppo con un ultimo intervento, *Organisation et parti. Contribution à une discussion*¹⁰². D'altra parte, la voce dissonante di Lefort, oltre negli interventi già ricordati dei primi anni '50, era emersa nella sua peculiarità nel fatidico anno 1956. Infatti, nel numero di *SouB* dell'estate di quell'anno aveva avuto modo di mettere l'accento sul carattere politico della dominazione totalitaria, a dispetto di un'analisi più incentrata sull'economico e sulla dominazione burocratica à la Castoriadis, ponendo le basi per la comprensione del totalitarismo come forma inedita di società nata in reazione alla società senza corpo della democrazia¹⁰³. Pochi mesi dopo, Lefort si sarebbe inoltre soffermato a lungo sulla «verità di dodici giorni di lotta» dell'insurrezione ungherese accesi in ottobre – eco della rivolta antisovietica di Poznań del 28 giugno – che aveva visto insorgere operai, contadini, classi medie, giovani e intellettuali:

¹⁰⁰ C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 11, 1952, pp. 1-19; ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 71-97. Lefort tenta di sottrarre l'analisi di Marx sull'alienazione da una lettura metafisica – che si appoggia sulla certezza di un'umanità che riconquista la propria essenza – a favore di una lettura sociologica anche nel testo *L'alienazione come concetto sociologico* (1955), in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 53-73. Cfr. a proposito G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort: de l'«expérience prolétarienne» de l'«aliénation» à la critique du marxisme*, art. cit., e il saggio di Andrea Lanza che porta alla luce l'ispirazione sociologica di Lefort, nonostante le critiche che Lefort stesso muoverà alle scienze sociali: *Looking for a sociology worthy of its name: Claude Lefort and his conception of social division*, in «Thesis Eleven», vol. 166(1), 2021, pp. 70-87.

¹⁰¹ Paul Romano apparteneva alla statunitense Johnson-Forest Tendency, dagli pseudonimi di Cyril Lionel Robert James e Raya Dunayevskaya, che dal 1940, contro Trockij, avevano denunciato l'URSS in quanto capitalismo di Stato. *SouB* pubblica nel numero 7 (1950) e nel successivo numero 8 (1951) il lungo testo della militante appartenente a tale linea politica Ria Stone (Grace Lee Boggs) *La reconstruction de la société*. La militante si smarca dall'analisi marxista dominante scorrendo nell'emancipazione femminile e dei soggetti razzializzati la fonte di nuove lotte, cfr. P. Gottraux, «Socialisme ou Barbarie», cit., pp. 244-245.

¹⁰² Per una ricostruzione dettagliata del contesto e del dibattito che portò all'abbandono di Lefort cfr. P. Gottraux, «Socialisme ou Barbarie», cit., pp. 77-99 e M. Di Pierro, *L'esperienza del mondo*, cit., pp. 52-61. Cfr. anche i saggi di A. Chollet, *Claude Lefort. Un intrus à Socialisme ou Barbarie ?* e Y. Gambarotto, *La philosophie comme interprétation du présent. Claude Lefort et les années «Socialisme ou Barbarie»* entrambi in «Rue Descartes», n. 96, vol. 2., 2019, pp. 41-53 e pp. 54-64.

¹⁰³ C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 19, 1956, pp. 1-72; ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 155-235.

In queste circostanze, le parole d'ordine democratiche hanno un effetto esplosivo. Libere elezioni, abolizione del regime monopartitico, libertà di stampa, diritto di sciopero per gli operai, ripartizione delle terre tra i contadini: tutte queste rivendicazioni non rappresentano un passo indietro ma un enorme passo avanti, perché hanno l'effetto di infrangere la macchina dello Stato totalitario¹⁰⁴.

Lefort riconosce come queste rivendicazioni vadano in direzione dell'emancipazione operaia, trascinando così dal quadro di una democrazia borghese. In altre parole, vi vede il segno di una lotta libertaria e non l'asservimento all'ideologia borghese. Sebbene in queste pagine la prospettiva sia ancora quella della rivoluzione proletaria e sebbene Lefort condivida con il gruppo di *SouB* l'entusiasmo suscitato dall'insurrezione ungherese poiché esempio di una possibile gestione operaia della società anche nell'ovest dell'Europa, cionondimeno le istanze democratiche avanzate dalla sollevazione ungherese vengono colte nel loro peso specifico e non soltanto in relazione a un'eventuale futuro proletario:

Domani, senza dubbio, scoprirà che non può dominare attraverso un Parlamento che annega la sua voce in quella di tutti gli strati sociali, domani senza dubbio dovrà opporre, se vuole trionfare, i suoi consigli a questo Parlamento, ma per il momento parte dalle istituzioni esistenti e cerca di dar loro vita. [Il proletariato] Rivendica la libertà politica in generale contro il totalitarismo, al rischio di definire più precisamente quale debba essere questa libertà in una seconda fase¹⁰⁵.

È questa sensibilità a permettere a Lefort di cogliere la violenza della collettivizzazione forzata delle terre in Ungheria e il senso delle rivendicazioni nazionali ungheresi. Egli si poneva certo in netta controtendenza rispetto alle posizioni dello stalinismo francese, ma prendeva anche una direzione sensibilmente diversa da quella della maggior parte dei suoi compagni di *SouB*¹⁰⁶.

È possibile apprezzare in queste pagine la ricchezza di un pensiero che, di lì a poco, sarebbe tornato sulle sue stesse analisi sviluppandole nell'ottica dell'*invention*

¹⁰⁴ C. Lefort, *L'insurrection hongroise*, in «Socialisme ou Barbarie», XX (1956-1957), pp. 85-116; ora in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 193-234, p. 223.

¹⁰⁵ Ivi, p. 224.

¹⁰⁶ «I consigli rivoluzionari dei giovani e degli operai che chiedevano l'immediata partenza dei russi e la proclamazione di un'Ungheria sovrana e indipendente attaccavano l'oppressione dell'imperialismo russo; combattevano contemporaneamente lo Stato totalitario straniero e lo Stato totalitario ungherese. Inoltre [...] la lotta contro i russi è stata accompagnata in molte occasioni da una condotta tipicamente internazionalista», ivi, p. 227. Agli occhi di alcuni militanti ungheresi, che incontrano il gruppo francese nel gennaio '57, *SouB* avrebbe sottostimato la portata nazionale dell'insurrezione così come il ruolo dell'istituzione parlamentare. È Philippe Gottraux a raccontare il fatto cfr. Id., «*Socialisme ou Barbarie*», cit., pp. 80-81.

democratique. Nella prospettiva, cioè, di una democrazia fuori dall'aspettativa di un esito risolutivo della storia, non dimentica tuttavia della sua origine effervescente, senza garanzie, rivoluzionaria anche se in un senso diverso dalla rivoluzione marxista. Nella concettualizzazione lefortiana, l'idea di democrazia prenderà forma proprio a partire da una riflessione sul tempo presente e sulla scia delle breccie antitotalitarie nell'Europa dell'est. Ancora una volta, Lefort sembra prolungare, alla luce del suo presente, l'insegnamento di Rosa Luxemburg, dalla quale prende in prestito alcune espressioni che utilizzerà proprio per cogliere la dinamica della democrazia:

Le più importanti e più feconde svolte tattiche dell'ultimo decennio non sono state l'*invenzione* di determinati capi del movimento, per non parlare delle organizzazioni dirigenti, ma sono state ogni volta il prodotto spontaneo dello stesso movimento in *effervescenza*¹⁰⁷.

Gli anni di *SouB*, la sua posizione minoritaria e controcorrente all'interno del gruppo, lungi dal rappresentare una semplice fase superata del suo pensiero permettono di apprezzare la coerenza di uno stesso itinerario intellettuale. L'esperienza di *SouB* ci dà la misura di un pensiero che non ha mai rinunciato a fare i conti con il tempo presente. Le premesse del pensiero lefortiano della democrazia vanno dunque cercate, in parte, proprio negli scritti e nei difficili confronti con il gruppo di *Socialisme ou Barbarie*.

¹⁰⁷ R. Luxemburg, *Problemi di organizzazione della socialdemocrazia russa* (1904), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 224, corsivo nostro, traduzione leggermente modificata sulla base della versione francese, che leggeva Lefort: «Les revirements de tactique les plus importants et les plus féconds des dernières dix années n'ont pas été l'invention de quelques dirigeants et encore moins d'organes centraux, mais ils ont été chaque fois le produit spontané du mouvement en effervescence», R. Luxemburg, *Marxisme contre dictature*, Paris, Spartacus, 1946, p. 23.

CONSIDERARE IL TUTTO PER COGLIERE L'ESSENZIALE, L'EFFETTO
MARCEL MAUSS

Le giornate rivoluzionarie di Budapest, duramente represses dall'URSS il 4 novembre 1956, hanno l'effetto di rivelare la violenza del regime sovietico a un vasto numero di persone¹⁰⁸. *Soub* dedica i numeri 20 e 21 della rivista ai fatti ungheresi e polacchi e funge così da cassa di risonanza: alcuni intellettuali, tra cui Pierre Vidal-Naquet, si avvicinano al gruppo proprio in seguito alle sollevazioni antitotalitarie dell'est Europa¹⁰⁹. Con l'autunno del totalitarismo cadono molte adesioni al PCF, così come diversi intellettuali si discostano dal paradigma marxista e convergono in quello dello strutturalismo. Come ricorda lo storico François Dosse a proposito del «club dei quattro» costituito da Alfred Adler, Michel Cartry, Pierre Clastres e Lucien Sebag, l'antropologia strutturale levi-straussiana aveva avuto un effetto catartico di deideologizzazione¹¹⁰. I quattro diventeranno antropologi a tutti gli effetti e condurranno ricerche sul campo, i primi due in Africa e gli ultimi nei territori delle popolazioni native americane.

¹⁰⁸ «I dodici giorni di lotta» dal 23 ottobre al 2 novembre si scatenano contro la politica vessatoria del partito comunista ungherese (*Magyar Kommunista Párt*, MKP), guidato da Mátyás Rákosi. Questi fu dal 1945 vicepresidente del Consiglio della Repubblica Popolare Ungherese e presidente dal 1952. La guida del governo rivoluzionario fu assunta da Imre Nagy, fautore di una politica riformista già dal '53, anno in cui ricoprì la carica di primo ministro, opponendosi a Rákosi. Questo aveva portato al suo allontanamento dal governo e all'espulsione dal partito nell'aprile '55. Reintegrato nell'ottobre '56, formò col consenso dell'URSS un governo di coalizione, mentre a Budapest continuavano gli scontri tra insorti e membri del partito e della polizia segreta ungherese. Il primo novembre Nagy decreta l'uscita dell'Ungheria dal Patto di Varsavia. Il 4 novembre i carri armati sovietici entrano a Budapest. Nagy viene arrestato pochi giorni dopo e condannato a morte e il governo passa nelle mani di János Kádár. Cfr. F. Fejtő, *La tragédie hongroise 1956*, Paris, P. Horay, 1996; S. Fedele, P. Fornaro (a cura di), *L'autunno del comunismo: riflessioni sulla rivoluzione ungherese del 1956*, Messina, Istituto di studi storici Gaetano Salvemini, 2007; G. Nemeth, A. Papo (a cura di), *La rivoluzione ungherese sessant'anni dopo. Giudizio storico ed eredità politica*, Canterano, Aracne, 2017. Anche *Les Temps Modernes* dedica un numero triplo ai fatti ungheresi: Sartre condanna l'intervento sovietico e invita alla destalinizzazione del PCF, sebbene giudichi trotskista e naif l'idea che l'insurrezione sia interamente progressista, cfr. *Le fantôme de Staline* in «Les Temps Modernes», XII, n. 129-130-131, 1957, pp. 577-696; ora nell'edizione del '65 di *Situations VII. Problèmes du marxisme 2*, cit.

¹⁰⁹ Così Vidal-Naquet: «Ho acquistato per la prima volta un numero della rivista dopo la rivoluzione ungherese dell'ottobre-novembre 1956 e la repressione da parte dei carri armati sovietici», citato in P. Gottraux, *"Socialisme ou Barbarie"*, cit., p. 81.

¹¹⁰ F. Dosse, *Histoire du structuralisme 1. Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 2012, pp. 195-196.

Se certo il '56 è un anno chiave anche per Lefort, che pochi anni dopo, al volgere del decennio, si sarebbe allontanato dalla visione marxista, cionondimeno egli non avrebbe mai cessato di confrontarsi con l'opera di Marx. D'altra parte, Lefort sembra precedere tale *tournant anthropologique*: già dai primi anni '50 le letture antropologiche cominciano a mettere in crisi la visione razionalistica della storia, ivi compresa quella proposta da Marx. In questo senso, proprio l'antropologia aveva rappresentato per Lefort un reagente contro il marxismo scientifico ma anche una cartina al tornasole dei limiti della stessa proposta marxiana. Soffermarci sull'apporto dell'antropologia ci permetterà di vedere il modo in cui questa, insieme alla fenomenologia merleau-pontiana, contribuisce a porre le basi del suo pensiero del sociale e del politico.

L'antropologia, in particolare attraverso Marcel Mauss, offre a Lefort un laboratorio per pensare il sociale fuori da ogni riduzione schematica dell'enigma che lo caratterizza. In altre parole, proprio contro lo strutturalismo, Lefort elabora in questi anni un pensiero del sociale che avrebbe condotto all'idea di istituzione del sociale. Così come pensare la storia non vuol dire cercare il principio di intelligibilità di un corso che si vorrebbe unitario, allo stesso tempo, pensare il sociale non implica la ricerca di una presunta legge impressa dietro le sue manifestazioni effimere. È l'idea dell'oggettività di una legge, la si trovi nel divenire dell'umanità o nelle relazioni umane, che Lefort trova problematica. Si tratta di una pretesa che accomuna, di conseguenza, le filosofie della storia e le scienze sociali:

Quando cominciammo a scrivere, fu per mettere in questione l'idea di una Storia universale, quella di un divenire dell'Umanità, retto da leggi, o destinato al senso che avrebbe trovato la sua piena espressione nella società moderna; ovvero fu per mettere in evidenza i limiti dello strutturalismo e denunciare l'illusione cui ci avrebbe condotto il cogliere dei rapporti sociali solo ciò che si prestava a una loro sistematica messa-in-forma, finendo poi inevitabilmente per ridurli alla mera realtà fisica¹¹¹.

In altre parole, la ricerca lefortiana elabora le condizioni di un altro tipo di rigore, che non è quello della conoscenza oggettiva, la quale si fa padrona, nel pensare il sociale o la storia, del punto di vista della natura (Lévi-Strauss) o di quello della coscienza (filosofie razionaliste della storia). Nei saggi dei primi anni '50 *Lo scambio e la lotta tra*

¹¹¹ C. Lefort, *Prefazione* (1978), in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 9-16, p. 10.

gli uomini e Società «senza storia» e storicità e in altri scritti del tempo, riconosciamo inoltre all'opera in Lefort una profonda influenza merleau-pontiana:

Da Merleau-Ponty abbiamo imparato presto che la pretesa di trovare in un presunto reale l'origine della conoscenza e del linguaggio è altrettanto vana che la pretesa di trovare in un presunto ordine di idee il principio della genesi del mondo reale. [...] Il punto di vista della natura e quello della coscienza presuppongono l'occupazione di un luogo immaginario, da cui le cose si svelerebbero per come sono a un osservatore che non sarebbe niente, che non dovrebbe farsi carico del fatto di esistere e di pensare – di esistere qui e ora, e di pensare sempre a partire da un già-pensato¹¹².

È proprio la critica merleau-pontiana di un *savoir en surplomb* a distruggere il «luogo immaginario» della conoscenza sovrana – il quale è un non-luogo, è u-topico in senso letterale, vale a dire che in realtà non esiste da nessuna parte – e a tentare di pensare un pensiero che invece abita il mondo. Scendere dall'immaginario luogo di sorvolo vuol dire incontrare la trama delle domande, intricarsi in una rete nella quale chi interroga è già preso. Di conseguenza, questo tipo di critica «non colpisce soltanto l'idea di totalità, ma mette in causa anche quella di oggettività, non appena per suo tramite crediamo di raggiungere [...] l'istituzione umana che scambiamo surrettiziamente per la logica del sistema»¹¹³.

Il senso della ricerca condotta da Lefort attorno all'*institution humaine* sta proprio nell'evitare che questa venga ridotta alla logica di un sistema. Lefort vuole condurre una ricerca su ciò che rende tale una società, su come si configurano le relazioni tra i suoi membri, come questa apre un accesso a se stessa attraverso un luogo che le è in parte

¹¹² Ivi, p. 10. Su questo anche Bruno Latour che, con altra intenzione, intreccia la critica all'unicità della freccia del tempo dei moderni alla pretesa levi-straussiana di accesso alla natura: «non appena la natura entra in gioco senza essere collegata a una cultura particolare, è un terzo modello che si applica di nascosto, quello di un universalismo che chiamerò “particolare”. Una delle società (sempre la nostra) definisce il contesto generale della natura rispetto al quale si collocano le altre società. È la soluzione di Lévi-Strauss, che distingueva tra una società occidentale che avrebbe accesso alla natura e questa stessa natura, miracolosamente conosciuta da questa società. La prima metà dell'argomentazione consente un relativismo modesto (noi siamo una cultura tra le altre), ma la seconda fa surrettiziamente riapparire l'universalismo arrogante (siamo sempre e completamente diversi)», *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991; tr. it. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera, 1995, p. 137. Se la proposta latouriana si volge verso un pensiero dei collettivi di natura-cultura, in Lefort il riferimento ad una natura o all'oggettività di un «reale» fa posto al fatto che la realtà è sempre già istituita. Ciò che accomuna le due prospettive è così l'idea che il mondo e la conoscenza che ne abbiamo non sia naturalizzabile o oggettivabile: non c'è un punto archimedeo dal quale ordinare il reale.

¹¹³ C. Lefort, *Prefazione* (1978), in Id., *Le forme della storia*, cit., p. 10.

esterno, il luogo del potere. Questo rigore «altro» ha bisogno così di una sociologia anch'essa «altra»:

Nessuna sociologia è degna di questo nome [...] se non porta in germe una domanda sull'essere del sociale, se non chiede di decifrare, qualunque sia l'oggetto dell'analisi, il fenomeno della sua istituzione, la maniera in cui una umanità si differenzia – ovvero, più radicalmente si divide – per esistere come tale, la maniera in cui essa dispone di riferimenti simbolici per raffigurare ciò che le sfugge: la sua origine, la natura, il tempo, l'essere stesso¹¹⁴.

Dal 1951 Lefort era in effetti assistente alla Sorbona del sociologo Georges Gurvitch, anni in cui legge Lévi-Strauss e ne discute con gli studenti¹¹⁵. La critica allo strutturalismo passa così attraverso una meditazione originale sui precetti della stessa scuola sociologica durkheimiana, in particolare sull'apporto di Marcel Mauss, verso un nuovo pensiero del sociale. Si tratta però di un pensiero che non abbandona una matrice socio-antropologica. Ricercatore al CNRS di sociologia fino al 1965 e poi direttore del dipartimento di sociologia a Caen fino al 1971, fondatore nel 1977 della rivista *Libre, politique, anthropologie, philosophie*, codirettore con Edgar Morin dal 1983 al 1989 del “Centre d'études transdisciplinaires Sociologie, Anthropologie, Politique”, Lefort non ha mai smesso di praticare una «sociologia degna di questo nome» anche quando, nel pieno della concettualizzazione dell'idea di democrazia, la critica verso le scienze sociali si farà più acrimoniosa. Basti pensare al fatto che la democrazia viene definita, prima di tutto, una «forma di società».

Lévi-Strauss: una lettura “strutturalista” di Mauss

L'occasione per esprimere il proprio punto di vista a proposito delle ricerche intorno al sociale, viene data a Lefort dalla pubblicazione della raccolta di saggi di Marcel Mauss *Sociologie et anthropologie* nel 1950. Claude Lévi-Strauss, su richiesta di Georges Gurvitch, aveva infatti scritto una lunga introduzione a quell'opera, che avrebbe portato

¹¹⁴ Ivi, p. 11.

¹¹⁵ F. Dosse, *Histoire du structuralisme 1*, cit., p. 195.

lo stesso Gurvitch ad aggiungere una nota all'avvertenza editoriale, nella quale prendeva distanza dall'«interpretazione molto personale»¹¹⁶ di Mauss che l'introduzione offriva ai lettori. Lungi dall'essere una prefazione «modesta e di rito»¹¹⁷, lo scritto di Lévi-Strauss fa entrare l'insegnamento di Mauss, nello specifico quello del *Saggio sul dono*, nel paradigma strutturalista. In questo modo il padre dell'antropologia strutturale poteva definire, per la prima volta e in forma di manifesto, le linee portanti dell'approccio strutturalista. Si trattava, in altre parole, di presentare i caratteri della «rivoluzione epistemologica»¹¹⁸ suscitata dalla pubblicazione delle *Strutture elementari della parentela*¹¹⁹. A partire dallo studio delle società «arcaiche» Lévi-Strauss aveva individuato, oltre i dati empirici, le leggi che governano la trama sociale, in particolare i cicli di reciprocità che regolano gli scambi famigliari. Veniva così alla luce una teoria generale dei sistemi di parentela, i quali si organizzano a partire da un numero limitato di combinazioni ricorrenti dello scambio matrimoniale. Al cuore di questa vera e propria «struttura sociale» sta la proibizione dell'incesto, un fatto di importanza cruciale che fonda l'ordine sociale. La proibizione dell'incesto si situa nella cesura tra l'universalità di un fatto naturale e la nascita della cultura: «la proibizione dell'incesto esprime il passaggio dal fatto naturale della consanguineità al fatto culturale dell'affinità [*alliance*]»¹²⁰. Più precisamente, come scrive Lévi-Strauss, l'interdizione dell'incesto, «non è tanto una regola che vieta di sposare la madre, la sorella o la figlia, quanto invece una regola che obbliga a dare ad altri la madre, la sorella o la figlia». Questa regola sarebbe, cioè, la «regola del dono per eccellenza»¹²¹.

Lévi-Strauss si appoggiava sulle ricerche di linguistica moderna condotte da Ferdinand de Saussure nella prima decade del Novecento, che intendeva la lingua come un sistema di segni basato su una serie di leggi di equilibrio dipendenti soprattutto

¹¹⁶ M. Mauss, *Sociologie et anthropologie. Précédé d'une Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF, 2013 (1950); tr. it. *Teoria generale della magia e altri saggi. Introduzione di Claude Lévi-Strauss*, Torino, Einaudi, 1965, p. XIV.

¹¹⁷ F. Dosse, *Histoire du structuralisme I*, cit., p. 43.

¹¹⁸ Ivi, p. 34.

¹¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949; tr. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1984.

¹²⁰ Ivi, p. 72.

¹²¹ Ivi, p. 617.

dall'assetto sincronico della lingua¹²². Anche per Saussure si trattava di sottrarre la comprensione della lingua da una spiegazione empirista o psicologista, cogliendone il sistema e delineando così quelle relazioni che l'esperienza comune dissimulerebbe. La lingua è un sistema differenziale frutto di operazioni inconsce e costituita da segni dal carattere arbitrario. Nel sistema complessivo della *langue*, ciascun segno si compone di un significante e di un significato, la cui unione è arbitraria ma non aleatoria. In altre parole tale relazione è immotivata: il significante (immagine acustica) non dipende dalla libera scelta del parlante e non presenta una relazione naturalmente determinata con il significato (concetto) a cui si riferisce. Il valore del segno, allora, viene compreso in relazione alle differenze che attraversano tutti i segni linguistici, come i pezzi a un certo stadio di una partita di scacchi – paragonata da De Saussure a un momento di una lingua – il cui valore rispettivo dipende dalla posizione degli altri elementi sulla scacchiera¹²³. Lévi-Strauss porta nel campo dell'antropologia gli apporti di queste ricerche, rintracciando la struttura delle relazioni familiari, cogliendo il carattere inconscio dello scambio e comprendendo la stessa struttura sociale come il «significante», il «simbolico», a scapito dell'instabilità dei significati¹²⁴. Facendo cadere l'accento sul significante e sul simbolico, Lévi-Strauss poteva cogliere il sociale in quanto realtà autonoma e in quanto struttura. Lévi-Strauss intendeva così fare dell'antropologia, sulla scia dei risultati della linguistica, la scienza fondamentale di un progetto di conoscenza più ampio che ha come oggetto la vita dei segni (semiologia) nel sociale¹²⁵.

¹²² F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger; édition critique préparée par Tullio De Mauro, Paris, Payot, 1972; tr. it. *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, 1967.

¹²³ Ivi, pp. 107-109.

¹²⁴ L'insegnamento di De Saussure, declinato specialmente come preminenza del significante sul significato ha influenzato tutta una generazione di strutturalisti, da Lévi-Strauss fino a Lacan e Barthes, cfr. su questo M. Arrivé, *À la recherche de Ferdinand de Saussure*, Paris, PUF, 2007.

¹²⁵ «Che cos'è dunque l'antropologia sociale? Nessuno, mi sembra, è stato più vicino a definirla – benché solo per preterizione – di Ferdinand de Saussure, quando, presentando la linguistica come parte di una scienza ancora da nascere, egli riserva a quest'ultima il nome di *semiologia*, e le attribuisce, come oggetto di studio, la vita dei segni in seno alla vita sociale. Lui stesso, d'altronde, non anticipava forse la nostra adesione, quando, per l'occasione, paragonava il linguaggio “alla scrittura, all'alfabeto dei sordomuti, ai riti simbolici, alle formule di cortesia, ai segnali militari ecc.”? Nessuno contesterà che l'antropologia annovera, nel proprio campo, alcuni di tali sistemi di segni, ai quali si aggiungono molti altri: linguaggio mitico, segni orali e gestuali di cui si compone il rituale, regole di matrimonio, sistemi di parentela, leggi consuetudinarie, talune modalità degli scambi economici. Intendiamo quindi l'antropologia come l'occupante in buona fede di quel campo della semiologia che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio; e in attesa che, almeno per certi settori di questo campo, non si costituiscano scienze speciali all'interno dell'antropologia», C. Lévi-Strauss, *Le champ de l'anthropologie*, in Id., *Anthropologie*

La questione è che Lévi-Strauss nella sua *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* fa di Mauss il padre dello strutturalismo. Non è chiaro in che misura l'intenzione sia di inserire l'antropologia strutturale in una tradizione o quella di spingere il più possibile nella propria direzione le idee della scuola durkheimiana¹²⁶: resta che Claude Lefort e più recentemente altri autori hanno cercato di mostrare l'irriducibilità dell'opera di Mauss¹²⁷. Il *Saggio sul dono* è per Lefort un'opera totale che più che esibire l'ossatura nascosta del sociale ne coglie lo stesso farsi. Certo, Mauss scopre in un fenomeno come quello del dono una delle costanti umane, ma il suo insegnamento ha più una portata di carattere politico che di disvelamento di un'astorica struttura sociale. Mauss non cerca tanto un'origine quanto delle costanti originarie, non il grado zero del sociale ma ciò che ne irrorla la trama.

Lo studio di Mauss si volge a quei fenomeni contrattuali e di scambio che caratterizzano la vita delle società «dette primitive»¹²⁸, fenomeni ben lontani dalla descrizione che ne dà lo sguardo evoluzionista e riduzionista, che li relega a forme di economia naturale. Mauss, al contrario, mostra la complessità della «morale contrattuale» delle società arcaiche, la sua sopravvivenza nel diritto indoeuropeo (dalla civiltà greca e romana fino a quella semitica, indù e germanica...) e fino ai giorni nostri. Se infatti lo scopo del *Saggio* è mostrare l'economia del dono nelle società «primitive» nel suo carattere libero e allo stesso tempo obbligatorio, e così l'intreccio che tali società mantengono tra le persone e le cose, nondimeno qualcosa di tale economia «troppo

structurale 2, Paris, Plon, 1973, p. 18; tr. it. *Elogio dell'antropologia*, in Id., *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore, 1978, p. 27. L'autore presentò in questi termini il grande potenziale dell'antropologia proprio in occasione della lezione inaugurale della cattedra di Antropologia sociale al Collège de France, il 5 gennaio 1960.

¹²⁶ Marcel Mauss (1872-1950) era il nipote del sociologo Émile Durkheim (1858-1917), fondatore della rivista *L'Année sociologique* (1898), nonché della moderna antropologia francese. È bene precisare, inoltre, che l'introduzione levi-straussiana era l'occasione per l'autore stesso di rendere omaggio a Mauss e mostrare il debito intellettuale nei suoi confronti, dato che questi era stato l'ispiratore delle tesi delle *Strutture elementari della parentela*.

¹²⁷ Cfr. O. Jacquemond, *Contre Lévi-Strauss. Une philosophie du malencontre*, Paris, Sens&Tonka, 2022; E. Redaelli, *L'istituzione come espressione e sistema differenziale: Marcel Mauss da Durkheim a Lévi-Strauss*, in «Discipline filosofiche», 2, 2019, pp. 51-70.

¹²⁸ M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-1924), Paris, PUF, 2007; tr. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002. Per le citazioni del *Saggio* faremo riferimento a questa edizione, tuttavia la prima edizione del *Saggio* è contenuta in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi. Introduzione di Claude Lévi-Strauss*, Torino, Einaudi, 1965. Su Mauss cfr. almeno i lavori di Bruno Karsenti, *Marcel Mauss, le fait social total*, Paris, PUF, 1994; Id., *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 2011; tr. it. *L'uomo totale: sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Bologna, Il Ponte, 2005.

arrischiata, troppo dispendiosa e troppo sontuaria»¹²⁹ permane nelle politiche pubbliche delle nostre società. Mauss suggerisce che tale ispirazione *deve* conservarsi, che l'arcaico deve sempre, come linfa vitale, far parte del moderno, pena il disfacimento della comunità politica stessa:

Noi torniamo, ed è necessario tornarvi, a una pratica di «spesa nobile». Occorre che i ricchi, come nei paesi anglosassoni, come in tante altre società contemporanee, selvagge e altamente civilizzate, tornino – liberamente e anche forzatamente – a considerarsi come una specie di tesoriери dei propri concittadini. Le civiltà antiche – dalle quali discendono le nostre – avevano, le une il giubileo, le altre le liturgie, coregie e trierarchie, le sussitie (pasti in comune), le spese obbligatorie dell'edile e dei personaggi consolari. [...] Occorre, inoltre, una maggiore cura dell'individuo, della sua vita, della sua salute, della sua educazione – cosa utile, del resto – della sua famiglia e dell'avvenire di quest'ultima. Occorre più buona fede, più sensibilità, più generosità nei contratti di lavoro, nelle locazioni di immobili, nella vendita di generi necessari. E bisognerà trovare il mezzo per limitare i frutti della speculazione e dell'usura¹³⁰.

Tornare all'arcaico, senza per questo eliminare una negatività che pur sempre attraversa i rapporti umani, vuol dire per Mauss far (ri)vivere una morale eterna, comune alle società di tutti i tempi. Significa, in altre parole, tornare «al fondamento costante del diritto, al principio stesso della vita sociale normale»¹³¹.

In questo senso, allora, ricostruire l'economia del dono vuol dire anche proporre un'archeologia della «natura delle transazioni umane nelle società che ci circondano o che ci hanno immediatamente preceduto»¹³². D'altra parte, se Mauss dichiara di arrivare a uno degli elementi fondamentali grazie ai quali le società si istituiscono, ciò è dovuto al fatto che nel dono-contratto-scambio non si esprime semplicemente una catena di prestazioni ma «un'enorme quantità di fatti, tutti molto complessi, in cui si mescola tutto ciò che costituisce la vita propriamente sociale delle società che hanno preceduto le nostre»¹³³, e che, tuttavia, sopravvivono nelle nostre. Le forme arcaiche del contratto, in altre parole, vanno comprese come *fatti sociali totali*:

¹²⁹ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 99.

¹³⁰ Ivi, pp. 121-122.

¹³¹ Ivi, p. 123. La morale del dono non è una morale messianica volta a eliminare ogni rapporto di dominio, e nemmeno una teodicea. Mauss condanna gli individualismi moderni così come la soluzione comunista. Per l'autore si tratta di cogliere quella dialettica tra libertà e necessità che il dono – libero e obbligatorio – porta con sé. Come ha scritto Roberto Esposito richiamandosi anche a Marcel Mauss, la *communitas* implica un dono e un dovere, cfr. *Communitas: origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006, pp. X-XIII.

¹³² M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 6.

¹³³ Ivi, p. 5.

In questi fenomeni sociali «totali», come noi proponiamo di chiamarli, trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo – nonché economiche, con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano¹³⁴.

Tuttavia, Lévi-Strauss vede nei cicli di reciprocità messi in moto dal dono (obbligo di donare, di ricevere e di rendere) più che altro una «rete di connessioni, equivalenze e solidarietà che, attraverso l'universalità delle sue regole, oltrepassa i dati empirici»¹³⁵. In altre parole, la nozione di fatto sociale totale renderebbe manifesto che «il sociale è reale solo se integrato in sistema»¹³⁶. Detto in termini più espliciti, Lévi-Strauss afferma che il carattere rivoluzionario del *Saggio sul dono* starebbe proprio nella riduzione del sociale al suo carattere simbolico, nel delineamento della sua struttura. Lévi-Strauss coglie così l'occasione della pubblicazione degli scritti di Mauss per allacciarli alla scienza pilota dell'antropologia strutturale, e cioè la linguistica: «al pari del linguaggio, il fattore sociale [*le social*] è una realtà autonoma (la stessa del resto); i simboli sono più reali delle cose che rappresentano, il significante precede e determina il significato»¹³⁷.

Il *Saggio* di Mauss permetterebbe così di delineare una teoria moderna della reciprocità, grazie alla quale le molteplici operazioni della vita sociale (nascite, riti di iniziazione, contratti, morti, matrimoni...), il numero apparentemente arbitrario di personaggi che chiamano in causa, possano essere ridotti a un numero esiguo di operazioni, vale a dire ai termini minimi di un equilibrio sociale. Allo stesso modo, «le interminabili serie di feste e di doni che accompagnano il matrimonio in Polinesia»¹³⁸, per esempio, vengono sottratte dal caos della descrizione empirica per organizzarsi in prestazioni scomponibili in cicli di reciprocità in rapporto costante tra loro. In questo

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ F. Dosse, *Histoire du structuralisme I*, cit., p. 46.

¹³⁶ C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. XV-LIV, p. XXIX.

¹³⁷ Ivi, p. XXXVI. Lévi-Strauss prosegue il parallelo con la linguistica, chiamando in causa i risultati di Nikolaj Trubeckoj e Roman Jakobson (che aveva incontrato a New York negli anni '40). Infatti, anche per la linguistica strutturale «si trattava di distinguere un dato puramente fenomenologico, sul quale l'analisi scientifica non ha presa, da una infrastruttura più semplice, cui essa deve tutta la sua realtà», ivi, p. XXXIX.

¹³⁸ Ivi, p. XXXVIII.

modo il sociale è ricondotto a una realtà di tipo matematico e appreso con un metodo vicino a quello del calcolo combinatorio:

Il fatto è che, per la prima volta nella storia del pensiero etnologico, era stato compiuto uno sforzo per trascendere l'osservazione empirica e cogliere realtà più profonde. Per la prima volta, il fattore sociale cessa di dipendere dal dominio della qualità pura: aneddoto, curiosità, materia di descrizione moraleggiante o di comparazione erudita, e diventa un sistema, tra le cui parti è possibile scoprire connessioni, equivalenze e solidarietà¹³⁹.

Lévi-Strauss è chiaramente mosso dalla preoccupazione di conferire scientificità all'antropologia¹⁴⁰. Per questa ragione anche l'osservazione antropologica, nell'affrontare il suo oggetto di studio, non può cadere nelle antinomie della differenza tra proprietà oggettive e qualità che si spiegano in funzione del soggetto osservante. Infatti, «per comprendere convenientemente un fatto sociale, è necessario afferrarlo *totalmente*, e cioè dal di fuori, come una cosa, ma come una cosa di cui fa parte integrante l'apprensione soggettiva [...] che ne avremmo se, inevitabilmente uomini, vivessimo il fatto come indigeni, invece di osservarlo come etnologi»¹⁴¹. La condizione di possibilità di questa comprensione totale risiede nel ricorso all'inconscio. Per Lévi-Strauss quest'ultimo si configura proprio come il terreno in cui l'oggettivo e il soggettivo si incontrano, più specificatamente il luogo dove la soggettività stessa è oggettivabile. D'altra parte, la catena stessa delle prestazioni del dono viene spiegata in relazione a fenomeni inconsci, come quelli della lingua. L'inconscio viene allora inteso come «il termine mediatore tra me e gli altri»¹⁴². Mentre «raccolge il nostro io più segreto [...] ci pone in coincidenza con forme di attività che sono, insieme, *nostre* e *altrui*, condizioni di tutte le vite mentali di tutti gli uomini e di tutti i tempi»¹⁴³. Di conseguenza, per Lévi-Strauss, le soggettività e i fatti sociali si incontrano nel campo dell'inconscio, il quale

¹³⁹ Ivi, p. XXXVII.

¹⁴⁰ Obiettivo richiamato nella lezione inaugurale del 1960, a proposito del «sogno segreto» dell'antropologia sociale, la quale «appartiene alle scienze umane, come il suo nome proclama a sufficienza; ma, se si rassegna a stare in purgatorio fra le scienze sociali, è solo perché non dispera, nell'ora del giudizio finale, di risvegliarsi fra le scienze naturali», C. Lévi-Strauss, *Elogio dell'antropologia*, cit., p. 34.

¹⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, cit., p. XXXII, traduzione leggermente modificata.

¹⁴² Ivi, p. XXXV.

¹⁴³ Ibidem.

risolve la contraddizione tra l'oggettivo e il soggettivo, mentre autorizza una lettura metastorica del sociale stesso¹⁴⁴.

In sintesi, dunque, per Lévi-Strauss «la forza straordinaria di queste pagine disordinate», di queste «notazioni impressionistiche»¹⁴⁵ risiederebbe proprio nel fatto che esse implicano l'esistenza di una struttura. L'antropologo strutturalista si presenta così come colui che può finalmente far nascere il *novum organum* delle scienze sociali del ventesimo secolo, andando oltre la ricerca ancora empirica di Mauss, il quale non avrebbe visto che le sue stesse analisi suggerivano che è proprio lo scambio ad essere il fenomeno primitivo del sociale, e non le operazioni nelle quali lo scompone la vita sociale¹⁴⁶.

Anche Lefort avrà qualcosa da rimproverare a Mauss, ma in una direzione del tutto diversa dall'enfasi sistemica di Lévi-Strauss. Mentre Lévi-Strauss nella sua riduzione del sociale a struttura finisce, secondo Lefort, per negare il sociale stesso, l'accento di Lefort cade proprio sul ttersi dell'esperienza del sociale che il *Saggio* suggerisce senza sviluppare completamente. Così, i fenomeni sociali totali affrontati da Mauss testimonierebbero di una certa «messa in forma del sociale», nozione in questi anni non ancora del tutto definita dallo stesso Lefort, ma che prende le mosse, in gran parte, proprio a partire da una riflessione di carattere antropologico. Il dono e il contro-dono più che una struttura sociale svelerebbero una dialettica di riconoscimento. In altre parole, l'analisi di Mauss, lungi dal limitarsi ad essere una fredda speculazione sociologica, aprirebbe la strada a problemi filosofici di grande portata, inerenti la condizione umana e il senso della storia¹⁴⁷. Per questa ragione Lefort scrive contro il razionalismo levi-straussiano, che viene caratterizzato come una forma di idealismo kantiano travestito da inconscio¹⁴⁸. Nelle parole di Lefort:

¹⁴⁴ Come ha scritto François Dosse l'inconscio levi-straussiano è vicino alla funzione simbolica e «si definisce attraverso la sua funzione di scambio, trattandosi del termine di mediazione tra sé e l'altro, e non del giardino segreto del soggetto», *Histoire du structuralisme I*, cit., p. 141.

¹⁴⁵ C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, cit., p. XXXVII.

¹⁴⁶ Ivi, pp. XLI-XLII.

¹⁴⁷ C. Lefort, *Lo scambio e la lotta tra gli uomini* (1951), in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit., pp. 17-32, p. 18.

¹⁴⁸ Ivi, p. 24 e nota 32. Nell'*ouverture* del primo volume della serie *Mythologiques*, *Le cru et le cuit*, pubblicato nel 1964, in continuità ideale con il progetto e la ricerca delle *Strutture elementari della parentela*, Lévi-Strauss ribadisce, esplicitandolo, il metodo adottato nell'affrontare i suoi oggetti di ricerca. Per l'antropologo si tratta di fare l'inventario dei «recinti mentali» (cfr. *Il crudo e il cotto*, Milano, Il saggiaatore, 1966, p. 25) umani attraverso lo studio delle sue elaborazioni inconse, grazie alle quali

In breve, ciò che contestiamo a Lévi-Strauss è di cogliere nella società *regole* piuttosto che *comportamenti* [...], di porre artificialmente una razionalità totale a partire dalla quale i gruppi e gli uomini risultano ridotti a una funzione astratta, piuttosto che di fondarla sulle relazioni concrete che li legano effettivamente gli uni agli altri¹⁴⁹.

Il problema di Lefort, in sintesi, non è la ricerca di una logica all'opera nel sociale, quanto il fatto che nella proposta lévi-straussiana il sociale viene, ai suoi occhi, ridotto alla sola logica sistemica. In questo modo ci si impadronisce in modo indebito di ciò che si reputa essere *tutta* la realtà di una forma sociale, mentre la «messa in senso» che una società opera per significare se stessa e la propria politicità si riduce a un'anonima operazione inconscia.

Lefort: una riflessione politica

Lefort esprime le sue posizioni nel 1951 proprio sulla rivista *Les Temps Modernes*, dove Simone de Beauvoir nel 1949 aveva introdotto ed elogiato le tesi delle *Strutture elementari della parentela*¹⁵⁰. Nel saggio *Lo scambio e la lotta tra gli uomini* Lefort ritrova nelle pagine di Mauss un razionalismo che reputa essere di più ampio respiro rispetto a quello che gli aveva attribuito Lévi-Strauss. La ricerca di Mauss è avvicinata al metodo filosofico della fenomenologia poiché abbatterebbe le barriere tra i domini del sociale mentre affermerebbe «una reciprocità di prospettive su un reale in sé indefinibile»¹⁵¹. Per Lefort, la «preoccupazione costante» di Mauss «non è di spiegare un fenomeno sociale a partire da un altro fenomeno considerato come causa, ma di collegare tutti i tratti – economici, giuridici, religiosi, artistici – di una data società e comprendere

restituire una grammatica universale dei miti. In tal senso, proprio escludendo l'idea di soggetto trascendentale e ricorrendo invece, come aveva già fatto nell'*Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, all'inconscio inteso come «termine mediatore tra me e gli altri», Lévi-Strauss accettava la qualifica attribuitagli da Paul Ricœur: «kantismo senza soggetto trascendentale», (*Il crudo e il cotto*, cit., p. 26). In quella sede Lévi-Strauss non menziona le affini osservazioni lefortiane.

¹⁴⁹ Ivi, p. 24.

¹⁵⁰ S. de Beauvoir, *Les Structures élémentaires de la parenté*, in «Les Temps Modernes», n. 49, 1949, pp. 943-949, e C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, in «Les Temps Modernes», n. 54, 1951, pp. 1401-1417, ora nella già citata raccolta *Le forme della storia*.

¹⁵¹ C. Lefort, *Lo scambio e la lotta tra gli uomini*, cit., p. 17.

come essi concorrano a un medesimo senso»¹⁵². Allora, tale ricerca incrocia le aspirazioni di autori come Hegel e Marx. Sia Mauss che Marx, ad esempio, «parlano di un “uomo totale”, portatore di una verità sociale e storica, e contestano ogni teoria che consideri la società come un’astrazione»¹⁵³. Come Marx, e in un certo senso come la fenomenologia, Mauss mira alle cose sociali stesse «nella loro concretezza, come veramente sono», cogliendo nelle società «più che idee o regole [...] gli uomini, i gruppi e i loro comportamenti»¹⁵⁴.

L’idea di scambio e dunque di fatto sociale totale implica così una riflessione sociologica radicale che invita a cogliere il *tutto* di una data società. La felice espressione *fatto sociale totale* «rivela perciò che la società è una totalità, e che l’economico e l’ideologico, che siamo abituati a considerare separati nella realtà, sono soltanto valori che la conoscenza esige»¹⁵⁵. Nel suo carattere caleidoscopico, lo scambio-dono investe una pluralità di domini del sociale e assume così una pluralità di significati. Sarebbe pertanto un errore, prosegue Lefort, proiettare il significato «moderno» dello scambio sulle società arcaiche: «se immaginiamo che in realtà gli scambi tra uomini siano prima di tutto di natura economica, è solo perché nella moderna società capitalista viene distinto un ordine economico che fonda gli altri fenomeni sociali»¹⁵⁶. A Lévi-Strauss viene dunque attribuito un errore prospettico. Se a questo stadio della riflessione Lefort rimane ancora nell’alveo marxista – e sembra così trovarsi d’accordo con l’idea di una prevalenza dell’economico – questa intuizione sulla natura non semplicemente economica dello scambio nelle società selvagge sarà tuttavia destinata ad avere una lunga e feconda durata sulla sua riflessione sul politico e il sociale¹⁵⁷. Non è forse una considerazione meramente empirica del sociale quella che dalla ricchezza del sociale stesso, esibita dallo-scambio dono, estrae una sola delle sue dimensioni? Quella, che riduce la complessità del sociale, poniamo, al solo fattore economico? L’idea che invece il sociale è un fatto irriducibile a

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 136.

¹⁵⁵ C. Lefort, *Lo scambio e la lotta tra gli uomini*, cit., pp. 18-19.

¹⁵⁶ Ivi, p. 20.

¹⁵⁷ Come ha scritto Eduardo Viveiros de Castro parlando della critica di Pierre Clastres al marxismo e allo strutturalismo «l’autore vedeva nel marxismo e nello strutturalismo uno stesso difetto fondamentale, derivante dal privilegio concesso da entrambi alla razionalità economica: la svalutazione dell’intenzionalità politica, che sarebbe il vero principio vitale delle collettività umane», *L’intempestivo, ancora: Pierre Clastres di fronte allo Stato*, cit., pp. 13-14.

un dominio particolare tornerà, molti anni dopo, quando Lefort definirà cos'è il politico¹⁵⁸. Infatti, una volta formalizzata l'idea di una *messa in forma del sociale* si tratterà per Lefort di condannare ogni concezione empirica del sociale, ogni approccio che pretenda ridurlo a sistema, sviluppando così le idee già presenti nel saggio del '51 e rimanendo fedele al metodo di Merleau-Ponty.

Nessun saggio meglio di *Permanenza del teologico-politico*, del 1981, esplicita questa concezione del sociale, che si coglie proprio nella differenza tra *la* politica e *il* politico. Non è la ricerca empirica della politica (distinta da un dominio economico, estetico, religioso...) a restituirci una concezione filosofica della Città. Occorre pensare il politico, vale a dire quella matrice originaria che rende impraticabile una tale ricerca del particolare: il politico fa riferimento all'idea di *istituzione* che Merleau-Ponty andava sviluppando proprio negli anni '50, così come all'idea di *messa in forma*, sinonimo della lefortiana istituzione del sociale¹⁵⁹. È solamente il «modo singolare della sua istituzione» a rendere pensabile l'articolazione delle dimensioni e dei domini del sociale. Fare l'inverso – partire da un dominio particolare dello spettro sociale o da un unico fatto giudicato causa di tutto – vorrebbe dire per Lefort cadere in una scienza del particolare, restituire una meccanica invece che un pensiero del sociale. Si tratta di un'idea sempre valida, che permette di cogliere il politico nelle società arcaiche, nell'istituzione teologico-politica del sociale che per Lefort caratterizza la premodernità europea, così come nell'idea di una democratica istituzione del sociale. Se infatti nelle democrazie moderne riconosciamo in seno al sociale diversi domini pensabili nella loro relativa autonomia, e possiamo così «isolare» istituzioni concrete prettamente politiche, non per questo il politico si riduce a tale distinzione e tantomeno possiamo accontentarci di tali

¹⁵⁸ Lefort non esplicherà completamente il suo debito nei confronti dell'antropologia, sebbene nella sua più tarda riflessione sul politico egli sembra seguire da vicino l'ispirazione maussiana. Sulla portata filosofico-politica della riflessione maussiana cfr. Bruno Karsenti: «Come spiegare, infatti, questo ritorno finale al *qui e ora*, dove si evidenzia l'ambizione di comprendere il legame sociale in quanto tale e dove, proprio per questo motivo, la dimensione filosofica del discorso appare in tutta la sua originalità?», *L'uomo totale: sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, cit., p. 343.

¹⁵⁹ Il sintagma «messa in forma del sociale» compare per la prima volta negli scritti editi di Lefort nell'articolo del 1952 *Société «sans histoire» et historicité*, che andrebbe letto in coppia con il saggio su Mauss che stiamo affrontando. Sulla scia di Gregory Bateson (di cui è ricordato lo studio del 1935 *Culture contact and schismogenesis*, in «Man», n. 35, pp. 178-183, 1953), Lefort riflette sull'esperienza generale del mondo in cui è presa, e che in un certo senso si dà, una data società. La messa in forma del sociale allude così a una sorta di *cultura culturante*, vale a dire a «quell'operazione costantemente ripetuta attraverso la quale una società si riferisce a se stessa e con ciò afferma e conferma la propria teleologia», C. Lefort, *Società «senza storia» e storicità*, in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit., pp. 33-52, p. 38.

«campionamenti» del tessuto sociale. È solo il riferimento all'idea di istituzione del sociale a restituire la complessità stessa dello spettro sociale: ciò che per Lefort è l'idea *del* politico. In questo senso, l'idea di fatto sociale totale maussiano suggerisce, con particolare intensità, che la forma politica di una società mette in gioco una pluralità di domini, sia che questa diversità si esprima in un fatto sociale come il dono, sia che, come è il caso delle società moderne, il sociale sia effettivamente caratterizzato da domini diversi. In altre parole, mentre nelle «società primitive» la ricchezza del politico si esprime nei fatti sociali totali, poiché tale è la forma politica di quelle società, nelle società moderne il politico mette in forma, nel sociale, l'esistenza di domini differenti. In entrambi i casi, però, le distinzioni o meno tra ambiti del sociale, vanno pensate in relazione al fatto primordiale del politico, vale a dire alla sua inesauribilità, che assume forme molto diverse a seconda del tipo di società.

Il fatto importante di questa riflessione sul sociale è che, come per Mauss l'arcaico doveva sempre irrigare il moderno, per Lefort anche le società non-arcaiche conservano il riferimento alla *totalità* del politico, anche se in queste ultime si afferma una distinzione tra i domini del sociale. Per dirla con le parole di un altro grande pensatore, noi «non abbiamo mai abbandonato realmente la vecchia matrice antropologica e [...] non avrebbe potuto essere altrimenti»¹⁶⁰. Era stata proprio la riflessione di Mauss a suggerire questo fatto ineludibile:

Quelli di cui abbiamo tentato di descrivere il funzionamento costituiscono delle «totalità», dei sistemi sociali completi. Abbiamo incontrato delle società allo stato dinamico o fisiologico, ma non le abbiamo studiate come se fossero irrigidite, statiche o cadaveriche, e ancor meno le abbiamo scomposte e sezionate in norme di diritto, in miti, in valori e in prezzi. *Solo considerando il tutto nel suo insieme, ci è stato possibile cogliere l'essenziale*, il movimento del tutto, l'aspetto vivente, l'istante fugace in cui la società, gli uomini acquistano coscienza di se stessi e della loro situazione rispetto agli altri¹⁶¹.

¹⁶⁰ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, cit., pp. 69-70. Certo, per Latour questo vuol dire, più intensamente, che non siamo mai stati moderni. Lefort non potrebbe mai accettare questa conseguenza, dato che per lui esistono mutamenti simbolici, anche se l'idea di istituzione del sociale presenta delle costanti. Se dunque istituimo questo parallelo è per mostrare euristicamente alcuni punti in comune tra i due pensatori.

¹⁶¹ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., pp. 135-136, corsivo nostro. Come potrebbe, in ultima analisi, la riduzione simbolica levi-straussiana soddisfare le esigenze lefortiane? Come ha scritto Vincent Descombes per criticare la lettura strutturalista di Mauss, «il simbolico può dare vita a una zona di libero-scambio, a un'associazione di negozianti, ma non è in grado di far nascere ciò che i greci chiamavano “città” e che noi chiamiamo “popolo” o “Stato”», *L'équivoque du symbolique*, in «Revue du MAUSS», 2, n. 34, 2009

Kojève e il potlatch

La lettura lefortiana di Mauss, contro la «riduzione» strutturalista, mette l'accento su un'interpretazione del sociale che a suo avviso è in grado di coglierne l'intersoggettività. In questo risvolto starebbe, a giudizio di Lefort, la verità dello scambio-dono, è cioè sul fatto che essa presuppone «un'esperienza primordiale in cui ciascuno sa di essere implicitamente legato all'altro»¹⁶². In altre parole, il fenomeno del dono, così come si presenta nelle società arcaiche, va dritto al cuore stesso della vita sociale, alla matrice originaria che organizza l'esperienza di tali società. Questo aspetto cruciale, che è ben diverso dunque dal reperimento di una struttura levi-straussiana, è particolarmente evidente nel fenomeno del potlatch. Nelle parole di Mauss questo fenomeno si riferisce a «prestazioni totali di tipo agonistico»¹⁶³ e a «scambi caratterizzati da una rivalità esasperata»¹⁶⁴. In altre parole, si tratta di una forma di scambio particolarmente intensa e cioè di uno scambio dal carattere ostentatorio che culmina nella «distruzione puramente sontuaria delle ricchezze accumulate, per oscurare il capo rivale

(1980), pp. 438-466, p. 461. Tuttavia, l'idea di simbolico non è estranea alla filosofia di Lefort e anzi è centrale nella sua idea di messa in forma e di istituzione del sociale. Se infatti nell'elaborazione di queste idee è molto importante la riflessione di Merleau-Ponty, è necessario evocare anche l'apporto di Lacan. Merleau-Ponty aveva certo inteso l'*institution* come «matrice simbolica» in grado di aprire un campo (*L'istituzione, la passività*, cit., p. 69) ma l'idea di divisione del sociale, mai dialetticamente risolvibile una volta per tutte, l'idea, in altre parole, di una non-trasparenza del sociale, si comprende pienamente a partire dall'idea freudiana e poi lacaniana di soggetto diviso (*Spaltung*). Così come il soggetto si scinde, nella fase dello specchio, in un «io» senza unità e in un'immagine idealizzata di sé, nella quale pure si riconosce (cfr. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au XVIe Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17 juillet 1949*, in Id., *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 93-100; tr. it. *Scritti*, 2 voll., Milano, Fabbri Editori, 2007, vol. I, pp. 87-94), similmente una società, originariamente e dunque internamente divisa, per riconoscersi deve scartarsi nel polo simbolico del potere, che garantisce unità alla società stessa. Ma come il processo arcaico di formazione dell'io mostrava il tratto «paranoico» della personalità stessa, alienata in un'immagine, allo stesso modo il sociale esibisce questo istituirsi paranoico della divisione. Il politico è il nome di tale processo istituyente al quale l'umanità dà diverse risposte, con un grado diverso di tolleranza nei confronti di tale minacciosa alterità, di tale divisione, sembra suggerire Lefort. In questo senso dunque il simbolico lefortiano va compreso insieme al politico e non tanto come struttura storica. Tutta la difficoltà della nozione lefortiana di simbolico sta nel fatto che tiene insieme le idee di Merleau-Ponty e quelle di Lacan, con un risultato originale. Sul simbolico in Merleau-Ponty e Lacan cfr. almeno E. de Saint Aubert, *Être et chair I*, cit., in particolare pp. 175-176. Mentre sul simbolico in Lefort cfr. A. Lanza, *Looking for a sociology worthy of its name: Claude Lefort and his conception of social division*, art. cit., in particolare pp. 75-77 e W. Breckman, *Lefort and the Symbolic Dimension*, in M. Plot (ed.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, cit., pp. 176-185.

¹⁶² C. Lefort, *Lo scambio e la lotta tra gli uomini*, cit., p. 28.

¹⁶³ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 11.

¹⁶⁴ Ivi, p. 12.

e, nello stesso tempo, associato (generalmente, nonno, suocero o genero)»¹⁶⁵. Il potlatch rappresenta per Mauss un fatto sociale totale che tuttavia, proprio in ragione della sua forma parossistica, mostra con particolare intensità l'intreccio che lo scambio mette in moto: l'obbligo di donare, di ricevere e di rendere.

Secondo Mauss, l'obbligo del dono è l'essenza del potlatch¹⁶⁶: questa prestazione *deve* essere elargita dal capo tribù in occasioni di particolare rilievo sociale (nascite, matrimoni, celebrazioni funerarie, passaggi di eredità...), pena la perdita della sua autorità. Il capo – e così la sua famiglia – perde prestigio sociale «se non prova di essere frequentato e favorito dagli spiriti e dalla fortuna, [...] né può provare di possedere la fortuna, se non profondendola, distribuendola, umiliando gli altri, mettendoli all'“ombra del suo nome”»¹⁶⁷. Il potlatch è allora un atto di riconoscimento, la prestazione grazie alla quale «si “riconosce” il capo o il di lui figlio e si diviene a lui “riconoscenti”»¹⁶⁸. Di conseguenza, l'atto del ricevere non si risolve solo nel godimento di un beneficio sotto forma di offerta di festa e dunque di beni: ricevere vuol dire che si accetta una sfida e «si è potuto accettarla perché si ha la certezza di potere ricambiare, di potere provare che non si è inferiori»¹⁶⁹. Questa dialettica di riconoscimento implica così l'obbligatorietà della resa del banchetto: «si perde la “faccia” per sempre se non si ricambia ciò che si è ricevuto, o se non si distrugge un valore equivalente»¹⁷⁰. In altre parole, nella circolarità del potlatch – a quest'ultimo “stadio” del rendere si torna di fatto all'obbligo del dare – è in ballo la questione della libertà stessa dei soggetti:

La circolazione dei beni segue quella degli uomini, delle donne e dei bambini, dei banchetti, dei riti delle cerimonie e delle danze, persino quella degli scherzi e degli insulti. Si tratta, in fondo, della stessa cosa. Se le cose vengono date e ricambiate, è perché *ci* si dà e *ci* si rende «dei riguardi» – noi diciamo anche «delle cortesie». Ma è, anche, che *ci* si dà donando e, se *ci* si dà, è perché *ci* si deve – sé e i propri beni – agli altri¹⁷¹.

Date certe condizioni politico-sociali, il potlatch sembra essere il quadro grazie al quale le soggettività, nel caso delle società arcaiche di piccola taglia i capi e le rispettive

¹⁶⁵ Ivi, p. 11.

¹⁶⁶ Ivi, p. 65.

¹⁶⁷ Ivi, p. 66.

¹⁶⁸ Ivi, p. 70.

¹⁶⁹ Ivi, p. 71.

¹⁷⁰ Ivi, p. 73.

¹⁷¹ Ivi, p. 87.

tribù, possono affermarsi nel riconoscimento reciproco. Il potlatch è l'atto che sancisce interdipendenza dei soggetti, il costituirsi delle soggettività nello spazio dell'intersoggettività. Ecco perché in esso coesistono in un equilibrio difficile – che come dirà Lefort non produce una dialettica storica, almeno non nel senso della storia occidentale – la festa e la guerra, la vicinanza e l'estraneità. *La lotta e lo scambio*, appunto:

Il potlatch è anche un fenomeno di morfologia sociale: la riunione delle tribù, dei clan e delle famiglie, e anche quella delle nazioni, produce un'irrequietezza, una eccitazione considerevoli: si fraternizza e tuttavia si resta estranei; si comunica e ci si contrappone in un gigantesco commercio e in costante torneo¹⁷².

La riflessione lefortiana sul *Saggio* si concentra su questo elemento di carattere hegeliano. Per capire lo scambio e le enormi conseguenze sociali che si porta dietro, non bisogna partire dall'obbligatorietà di tale fatto, una sorta di obbligatorietà metafisica secondo Mauss e matematica per Lévi-Strauss, bensì semmai dal *sentimento* di obbligatorietà che esso comporta¹⁷³. Da dove viene questo sentimento? Dal fatto che il dono implica l'affermazione della soggettività, la quale si costituisce nella dinamica dell'esperienza inter-soggettiva. Entra in gioco, nell'interpretazione lefortiana del dono maussiano, la lettura della *Fenomenologia dello Spirito* da parte di Alexandre Kojève¹⁷⁴. Dal 1933 al 1939 Kojève aveva infatti tenuto un corso presso l'Ecole pratique des hautes études, la cui influenza avrebbe segnato una generazione di intellettuali da Lacan, Bataille e Queneau fino a Merleau-Ponty e Aron. Kojève proponeva una lettura antropologica dell'opera di Hegel centrata sulla dialettica servo-padrone, e in particolare sul suo carattere fondativo – storico e umano – in quanto lotta per il riconoscimento

¹⁷² Ivi, p. 65. Proprio nell'elemento antagonistico del potlatch Descombes rinviene l'inefficacia di una spiegazione simbolica strutturalista: «Lévi-Strauss rimprovera a Mauss di essere partito, nel suo *Saggio sul dono*, dai tre obblighi (bisogna donare regali, bisogna accettarli quando vengono offerti, bisogna restituirli) per ricostruire la forma arcaica dello scambio. Bisognava, diceva, fare il percorso inverso, partire dallo scambio completo e arrivare alla forma consapevole in cui si presenta nella testa dei nativi, cioè i tre obblighi. Può darsi che sia così, ma bisogna notare che il percorso strutturalista fa una vittima. Se partiamo dall'obbligo globale dello scambio (che non sarebbe altro che la traduzione sociale del concetto di relazione che costituisce l'intero contenuto del “pensiero simbolico” [...]), non incontreremo da nessuna parte la *rivalità* di chi dà e di chi riceve, in altre parole quell'elemento agonistico così eclatante nel potlatch», *L'équivoque du symbolique*, art. cit., p. 449.

¹⁷³ C. Lefort, *Lo scambio e la lotta tra gli uomini*, cit., pp. 25-26.

¹⁷⁴ Come ha notato Bruno Karsenti, che ha tracciato il ponte tra l'interpretazione di Kojève e il dono maussiano, ricordando inoltre l'interpretazione di Lefort, cfr. *L'uomo totale: sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, cit., pp. 401-418. Sull'influenza di Kojève nello scritto di Lefort cfr. anche B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort: interpreting the political*, Evanston, Northwestern university press, 2005, pp. 86-87.

(*Anerkennung*)¹⁷⁵. In effetti, per Kojève la base dell'antropologia hegeliana risiede non nell'identità eterna dell'essere umano con se stesso ma in una concezione di quest'ultimo come «un Nulla che *annienta* in quanto Tempo nell'Essere spaziale, mediante la *negazione* di questo Essere»¹⁷⁶. È poi il desiderio, questo fatto primordiale, ad esprimere l'essenza dell'umano e così lo scarto con l'animale. Se infatti il desiderio è assenza di Essere¹⁷⁷, come sperimenta anche l'animale nel bisogno di nutrimento, nella fame, è tuttavia solo l'essere umano a volgersi non verso un essere dato, bensì verso un non-essere. Ma questo vuol dire, se seguiamo Kojève, che il carattere del desiderio umano sta nel suo rivolgersi verso se stesso, nella sua ripetizione. Il desiderio umano è desiderio di desiderio:

Il Desiderio non è umano, o, più esattamente “umanizzante”, “antropogeno”, se non a condizione di essere orientato verso un altro *Desiderio* e verso un Desiderio *altro*. Per essere *umano*, l'uomo deve agire non per sottomettere a sé una *cosa*, ma per sottomettere a sé un altro Desiderio (della cosa)¹⁷⁸.

Il desiderio umano è così desiderio di riconoscimento, poiché non ambisce a impadronirsi del dato ma a far riconoscere da un altro il suo diritto esclusivo sulla cosa, il suo diritto esclusivo alla soddisfazione: «solo il Desiderio di questo *Riconoscimento* (*Anerkennung*), solo l'Azione che deriva da un tale Desiderio, crea, realizza e rivela un Io *umano*, non-biologico»¹⁷⁹. È nel desiderio del non-essere (desiderio di desiderio) che si esprime così la prima figura della libertà e dell'autonomia. Infatti, questo desiderio incontrerà necessariamente altri desideri a lui speculari, tali da portare l'uomo –

¹⁷⁵ «La *PhG* descrive le *Gestalten des Bewusstseins*, cioè le forme concrete o plastiche, anzi spaziali, d'una Coscienza la quale rivela l'Essere pur essendo, e sapendo di essere, altro rispetto all'Essere che rivela. In altri termini, la *PhG* descrive l'Uomo: è un'Antropologia. Ma la *PhG* descrive la *Bewegung*, il “movimento” dello Spirito nelle sue forme concrete. Ciò equivale a dire che la *PhG* è un'antropologia genetica o storica: essa descrive l'Uomo nel suo divenire; lo descrive quale egli si crea nella e mediante, o, meglio ancora, in quanto Storia universale. [...] La *PhG* è la *begriffene Geschichte*, “la Storia compresa concettualmente” nel suo insieme definitivamente compiuto», A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947, p. 417; tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996, p. 519.

¹⁷⁶ Ivi, p. 219. Su Kojève cfr. almeno S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1999; M. Filoni, *L'ontologia di Kojève. Il dualismo dialettico e lo scarto fra Hegel e Heidegger*, in F. Fraioli (a cura di), *Ontologie: storie e prospettive della domanda sull'ente*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 257-268.

¹⁷⁷ Essere umano e desiderio hanno la stessa caratterizzazione: «Infatti il Desiderio è assenza di Essere [...]: un Nulla che *annienta* nell'Essere, non un Essere che è», ivi, p. 210.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 210-211. Su questo cfr. anche il saggio di Remo Bodei *Il desiderio e la lotta*, che introduce il volume di A. Kojève, *La dialettica della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1991, pp. VII-XXIX.

¹⁷⁹ Ivi, p. 211.

trattandosi di una storia tutta al maschile – fino a una lotta per la vita e la morte in vista del suo riconoscimento. Il signore è colui che mette a rischio la vita biologica per affermare il suo desiderio non-biologico di riconoscimento. In questo senso, il desiderio esprime radicalmente la negazione del dato reale, della natura, che il signore afferma mettendo a rischio la vita. Ma poiché «occorre essere almeno *in due* per essere *umano*»¹⁸⁰ bisogna ammettere che, nella lotta, una delle parti ceda, la parte che la dà vinta all'istinto di sopravvivenza e rinuncia così a rischiare tutto nella lotta: il servo.

La storia universale, allora, per Kojève non è altro che «la storia del rapporto dialettico, cioè attivo, tra Signoria e Servitù»¹⁸¹. Il corso storico si configura così come lo sviluppo delle «lotte di prestigio», dalla prima eroica lotta tra servo-padrone fino alle sottigliezze del Terrore rivoluzionario. È proprio questa prima lotta tra Padrone e Servo a mettere in moto la dialettica storica, per via delle contraddizioni che essa genera. La vita del Padrone è caratterizzata infatti da un'impasse, quella di vedersi riconosciuto da un servo di cui non riconosce la particolarità – poiché se il padrone si facesse riconoscere da un suo pari allora cesserebbe di essere padrone – l'impasse cioè dell'insoddisfazione dovuta alla contraddizione tra l'esigenza familiare di vita e l'azione che chiede lo Stato, e cioè, ancora una volta, il sacrificio della propria vita. Ecco che interviene allora la dialettica con il Servo, produttrice di storia: il servo si affranca dagli istinti biologici attraverso il Lavoro, «questa trasformazione della Natura in funzione di un'idea non materiale», il lavoro in senso proprio, umano, capace di creare «un Mondo non naturale, tecnico, umanizzato, adattato al Desiderio umano di un essere che ha dimostrato e realizzato la sua superiorità sulla Natura rischiando la vita per lo scopo non biologico del Riconoscimento»¹⁸², vale a dire il Signore. Il servo si umanizza e umanizza il mondo attraverso il Lavoro che svolge per il Signore: porta così nel mondo la propria particolarità, un progetto che è un progresso, vale a dire un'idea di libertà «puramente astratta», la sola che, a differenza della libertà del Signore, il quale è libero, «può finire per realizzarsi, e realizzarsi nella sua perfezione»¹⁸³. È il servo ad introdurre l'idea, il

¹⁸⁰ Ivi, p. 214.

¹⁸¹ Ivi, p. 215.

¹⁸² Ivi, p. 213.

¹⁸³ Ivi, p. 222.

concetto (*Begriff*) nel mondo. Se la Storia universale ha bisogno del signore, questa non può tuttavia mettersi in moto che grazie al servo:

Senza il Lavoro del Servo, la “prima” Lotta si riprodurrebbe indefinitamente: nulla cambierebbe in essa; nulla essa cambierebbe nel Signore; nulla cambierebbe dunque nell’Uomo, mediante l’Uomo, per l’Uomo; il Mondo resterebbe identico a se stesso, sarebbe Natura e non Mondo storico, umano¹⁸⁴.

Tutto questo ha a che fare con l’esperienza del sociale delineata da Mauss, un’esperienza nella quale la questione del prestigio è di importanza capitale. D’altra parte lo stesso Kojève si era interessato a Mauss e all’etnologia¹⁸⁵. Vi è allora più che un’eco lontana di tali tematiche nell’interpretazione lefortiana, sebbene questi non evochi mai espressamente Kojève¹⁸⁶. Tuttavia, sebbene Lefort interpreti il potlatch come lotta per il riconoscimento, arriva a conclusioni del tutto diverse rispetto a quelle di Kojève circa l’andamento del corso storico. Le «società primitive» gli avevano anzi offerto un contro-modello del modello di razionalità storica che avevano difeso Hegel e Marx.

Regimi di socialità, regimi di storicità

Per Lefort, nel dono è in gioco una figura del riconoscimento della soggettività a spese della Natura. Nel quadro del confronto istituito dal fatto di donare, «non sembra che l’ideale sia mettere l’altro nella definitiva impossibilità di rendere il potlatch, perché il fine perseguito non è soltanto la sottomissione altrui, ma una sottomissione della natura che deve essere sempre di nuovo effettuata»¹⁸⁷. Attraverso il dono, attraverso la distruzione parossistica dei beni nel potlatch, l’essere umano rompe il legame con la cosa, istituendo uno scarto con il dato naturale, «ma questa negazione è vera solo se l’altro la riconosce, compiendola a sua volta»¹⁸⁸. Qui si vede in modo abbastanza chiaro l’influenza

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ B. Karsenti, *L’uomo totale: sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, cit., p. 405 e in particolare nota 49.

¹⁸⁶ Ivi, p. 313 e nota 20.

¹⁸⁷ C. Lefort, *Lo scambio e la lotta tra gli uomini*, cit., pp. 27-28.

¹⁸⁸ Ivi, p. 29.

delle questioni affrontate da Kojève. Anche l'altro deve infatti distruggere i beni, poiché nella distruzione l'altro conferma a sua volta di non essere una cosa. Se non vi è reciprocità, non accade semplicemente che «si perde la “faccia” per sempre», come aveva scritto Mauss, dato che questo implicherebbe già, nell'altro, la presa d'atto di distanza dal dato naturale. Attraverso la reciprocità del dono viene invece confermata l'umanità del primo gesto, che il secondo donatore riconosce riappropriandosene nel contro-dono e affermando così, a sua volta, la propria soggettività. Se anche per Lefort bisogna essere almeno in due per essere umani, ciò che la società selvaggia lascia trasparire è una circolarità e non una dialettica: il ripetersi febbrile del cogito de-naturante¹⁸⁹ dello scambio.

Per via di questa circolarità per Lefort, allora, non vi è dialettica del lavoro¹⁹⁰ e dunque non si assiste al differenziarsi di un ordine economico, uno giuridico e così via, così come non si genera, di conseguenza, la storicità di cui parlano le filosofie della storia. In gioco vi è il situarsi degli esseri umani l'uno di fronte all'altro, l'istituzione di uno spazio che li separa e che permette al contempo una convivenza. Lefort continua a tenere conto dell'elemento di negatività che caratterizza l'esistenza umana, ma non lo piega a favore di uno svolgimento dialettico. La sua interpretazione si discosta dallo schema hegeliano per pensare invece *la lotta e lo scambio tra gli uomini* nelle società selvagge. Proprio in questo saggio Lefort, attraverso lo sviluppo delle conclusioni che aveva tratto dalla sua interpretazione del *Saggio sul dono* arrivava a vedere l'incapacità delle filosofie razionaliste della storia di pensare le società selvagge. Se infatti la storia ha *un* fine e dunque *una* sola fine bisogna pensare una sorta di «grado zero» del politico e della storia, da cui questa possa prendere le mosse. Ma questo porta con sé la tragica conseguenza per la quale le società che non arrivano allo Stato, all'«universale immanente»¹⁹¹, sono

¹⁸⁹ Ivi, p. 30. Ci sembra tuttavia fuorviante tradurre l'espressione lefortiana «*cogito denaturant*» con «*cogito snaturante*» come proposto dall'edizione italiana. La trama argomentativa lefortiana è vicina qui alla prospettiva antropologica di Ernesto De Martino sulla dimensione culturale della risposta alla naturale scomparsa nella morte, cfr. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 2021 (1975).

¹⁹⁰ Se nelle società selvagge non vi è una dialettica innescata dall'hegeliano *Arbeit* non per questo vi è assenza di un'organizzazione economico-sociale. Lefort non cade nel pregiudizio occidentale per cui tali società presenterebbero un'economia naturale o un'economia di sussistenza. D'altronde questo fatto era già chiarito dal *Saggio sul dono*. Su questo, inoltre, non si può non ricordare il classico di Marshall Sahlins, *Stone age economics*, London, Routledge, 2004 (1972); tr. it. *L'economia dell'età della pietra*, Milano, Eleuthera, 2020. Una prima edizione italiana venne proposta da Bompiani nel 1980.

¹⁹¹ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 240.

società inespresse, apolitiche, non veramente umane. Abbiamo visto che invece lo sforzo lefortiano è stato quello di pensare l'intrinseca politicità delle società selvagge. Questo implicava, però, anche la domanda circa che tipo di storicità le caratterizzasse. Allo scongiuramento dello sviluppo storico, tipico delle società dette arcaiche, non si accompagna infatti né l'eliminazione del problema della storia in quanto tale né l'evaporazione strutturalista, levi-straussiana, della storia stessa. Ciò che propone Lefort è di comprendere come una sola umanità, «alle prese con gli stessi problemi»¹⁹², dia tuttavia soluzioni differenti alla questione del divenire storico. Vale a dire, il modo in cui ciascuna società elabora le condizioni della propria *storicità*, concetto che designa «il rapporto generale che gli uomini intrattengono col passato e col futuro»¹⁹³ e che anticipa le ricerche di François Hartog sui «regimi di storicità»¹⁹⁴.

Il fatto che le ricerche di Mauss lascino intravedere una sorta di dialettica circolare, non volta a uno sviluppo storico ma piuttosto atta a realizzare il mutuo riconoscimento dei due capi e delle loro tribù, senza così far apparire davvero la figura di un Servo e di un Padrone, ha indotto pensatori come Pierre Clastres¹⁹⁵ a ritenere le società

¹⁹² C. Lefort, *Società «senza storia» e storicità*, cit., p. 51.

¹⁹³ Ivi, p. 43. È ancora una volta l'antropologo Gregory Bateson a ispirare Lefort, ed in particolare, per la questione delle società che scongiurano la storia, lo studio che questi conduce nella società balinese, cfr. G. Bateson, *The Value System of a Steady State: Ethos and Schismogenesis*, in M. Fortes (a cura di), *Social Structure. Studies presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press, 1949, pp. 35-53.

¹⁹⁴ F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003. L'autore riconosce il debito nei confronti di Lefort, segnalando però che questi, nel definire la storicità, non concede spazio al modo di pensare il presente, che invece diventa un fatto centrale per Hartog, cfr. ivi., pp. 36-37.

¹⁹⁵ Di formazione filosofica, Pierre Clastres (1934-1977) ha lasciato una traccia indelebile nelle ricerche di antropologia politica, restituendo in maniera originale l'esperienza delle società che osservò nell'America del sud a partire dai primi anni sessanta, prima di morire prematuramente in un incidente stradale nel '77. Il 1977 è proprio l'anno in cui aveva contribuito con Lefort, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet, Miguel Abensour e Maurice Luciani alla fondazione della rivista *Libre - politique, anthropologie, philosophie*, sulla quale pubblicherà, l'anno della morte, il suo studio *Archeologie de la violence* (ristampato poi a parte, cfr. *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2013; tr. it. *Archeologia della violenza*, in Id., *L'anarchia selvaggia*, Milano, Elèuthera, 2017, pp. 39-89). D'altra parte Clastres aveva già preso parte attiva nella rivista *Textures*, animata, a partire dal 1971 proprio da Lefort. Vi sono molte affinità tra i due pensatori, lo studio delle quali meriterebbe un lavoro a parte, così come resta ancora da fare un lavoro sulla triangolazione Lefort-Clastres-Gauchet. Ci limiteremo a dire che Lefort, a differenza di Clastres, insiste sulla questione della divisione originaria, cosa che, allo stesso tempo, per la sua stessa impostazione, gli impedisce di pensare qualcosa come un potere separato e soltanto oppressivo e un'origine dello Stato. Per capire in cosa la prospettiva lefortiana differisce da quella di Clastres è fondamentale il saggio di Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres* (1987), in Id., *Écrire. À l'épreuve du politique*, cit., pp. 303-335; tr. it. *Dialogo con Pierre Clastres*, in Id., *Scrivere. Alla prova del politico*, cit., pp. 269-299, p. 275. Ma cfr. anche C. Lefort, *Sur Pierre Clastres* (1978), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 383-387, saggio che prima di confluire nella raccolta apparve su l'*Encyclopedia Universalis* e sul n. 4 di *Libre*.

selvagge come le sole ad essere davvero «democratiche»¹⁹⁶. Il prezzo di una tale interpretazione è l'impossibilità di pensare la diversità delle forme di potere e delle formule politiche, dato che l'emergere di una sfera politica, di un'istituzione politica «separata», rappresenterebbe di per sé stessa la perdita dell'unità della società selvaggia¹⁹⁷. La società primitiva presa in esame da Clastres è infatti un tutto che esercita un potere assoluto su se stessa. Questo potere collettivo e totale sul gruppo impedisce ad ogni costo l'emergere di una sfera politica separata che invece governerebbe, da sola, una moltitudine di soggetti:

La caratteristica essenziale (cioè attinente all'essenza) della società primitiva è l'esercizio di un potere assoluto e completo su tutto ciò che la compone, il divieto dell'autonomia imposto a ciascun sotto-insieme che la costituisce, il mantenimento di tutti i movimenti interni, coscienti e inconsci, che alimentano la vita sociale, entro i limiti e nella direzione voluti dalla società stessa. [...] È dunque una società a cui nulla sfugge, che non lascia uscire nulla da se stessa, perché tutte le vie d'uscita sono chiuse¹⁹⁸.

Per Lefort, al contrario, la cifra democratica si esprimerà in una società «senza corpo» capace di lasciare libera espressione al conflitto: la democrazia moderna. Nella stretta determinazione sociale della società arcaica, della cui forma politica e storica Lefort inizia a scrivere proprio nei saggi degli anni '50, egli scorge le tracce di una peculiare istituzione del sociale che ben poco ha a che vedere con la sua idea di democrazia. La forma di società primitiva, tuttavia, come sarà per l'istituzione

¹⁹⁶ Non vogliamo, con questo, attribuire a Mauss un'interpretazione «democratica» delle società primitive, ma piuttosto mostrare i possibili esiti della radicalizzazione della sua prospettiva. È tuttavia interessante che Mauss stesso suggerisca, senza svilupparla, l'idea che un fenomeno come il *potlatch* sia possibile proprio in mancanza di un ordinamento politico di tipo monarchico. Parlando dell'assenza del fenomeno del *potlatch* in Polinesia egli scrive: «In effetti, c'è una ragione che potrebbe giustificare la scomparsa da una parte di quest'area, e cioè la definitiva gerarchizzazione dei clan in quasi tutte le isole e la loro concentrazione intorno a una monarchia; manca, dunque, una delle più importanti condizioni del *potlatch*, l'instabilità di una gerarchia, che la rivalità dei capi tende, appunto, a fissare solo a tratti. Del pari, se troviamo, presso i Maori, un numero di tracce [...] più numeroso che in ciascuna altra isola, ciò dipende proprio dal fatto che lì si è ricostituita una *chefferie* e che i clan isolati sono diventati rivali», *Saggio sul dono*, cit., p. 29, nota 2, traduzione leggermente modificata.

¹⁹⁷ Come scrive a chiare lettere Pierre Clastres nella raccolta *La Società contro lo Stato*: «S'intende che tutto ciò concerne in primo luogo le società fondate sulla divisione: padroni-servi, signori-sudditi, dirigenti-cittadini ecc. Il segno primordiale di questa divisione, il suo luogo privilegiato di manifestazione, è il fatto massivo, irriducibile, forse irreversibile, di un potere avulso dalla società nel suo insieme, poiché soltanto alcuni dei suoi membri lo posseggono, di un potere che, separato dalla società, si esercita su di essa e, all'occorrenza, contro di essa. Ciò a cui ci riferiamo è l'insieme delle società statuali, dai dispotismi più arcaici ai più moderni Stati totalitari, passando attraverso le società democratiche il cui apparato statale, per quanto liberale, rimane nondimeno il lontano possessore della *violenza legittima*», *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. de Minuit, 1974, p. 133; tr. it. *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 114

¹⁹⁸ Ivi, p. 156.

democratica e per la forma teologico-politica, gli permette di interrogare le costanti originarie attraverso le quali è possibile cogliere la forma tipica di una società: la Legge, il Sapere e il Potere.

Si tratta di costanti che prendono forme molto diverse nelle società e che non vanno intese in senso empirico, dato che la lefortiana Legge va compresa come un riferimento giuridico primordiale, vale a dire come ciò che ordina i rapporti sociali dando loro una coerenza, una ragione e una legittimità. La Legge è la linfa che conferisce senso, durata e criteri al sociale, insieme al principio del Sapere. Con quest'ultimo si deve intendere il fatto che, sia essa o meno una società dell'eteronomia, la società ha un certo sapere di se stessa, del proprio spazio e in generale di ciò che la comunità è. Ma è solo il polo simbolico del potere a mettere effettivamente in forma «l'esperienza del mondo»¹⁹⁹ di una società. Solo il potere è in grado di significare lo scarto e la divisione che caratterizza ciascuna società. Per questo il potere, sebbene esistano forme sociali radicalmente diverse tra loro, si dà sempre nella forma di un'esteriorità che dà forma al «dentro», allo spazio e alla *texture* stessa del sociale. Uno dei modi lefortiani per comprendere una società, è quello di osservare il polo stesso del potere. Più nello specifico, si tratta per Lefort di vedere che tipo di trascendenza e quindi di legittimità metta in scena il potere: se cioè, esso è l'espressione di una trascendenza assoluta e dunque di una Legge e di un Sapere provenienti da un passato mitico assolutamente altro, o se questa trascendenza è legata a una religione rivelata (le società dell'eteronomia), oppure, come nelle moderne società democratiche, se la trascendenza del potere sia una trascendenza senza figura e senza fondamento. Come vedremo, le società democratiche sono società attraversate dal conflitto proprio perché l'alterità del potere non è incarnata o assolutamente assicurata da nessun garante, sia esso mitico o religioso. Questo fa sì che il luogo del potere sia un luogo vuoto e proprio per questo esposto ad una ridefinizione continua da parte dei conflitti dello spazio sociale.

È proprio il conflitto, d'altra parte, a essere neutralizzato e in qualche modo normato dall'istituzione politica primitiva, per via degli effetti disgreganti che potrebbe avere in tali comunità qualora venisse accolto come tale. Per Lefort, l'antagonismo che si esprime nel potlatch deve essere compreso a partire dal tipo di relazione inter-comunitaria

¹⁹⁹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., p. 273.

resa possibile dalla comunità politica primitiva. Quest'ultima e le relazioni che essa permette appaiono a Lefort come strettamente determinate da criteri rigidi e dal carattere immutabile. Ai suoi occhi, si commetterebbe un errore a vedere nel potlatch l'espressione di un «libero» dispiegamento di rapporti conflittuali: quest'ultimo deve allora essere compreso come parte integrante della forma sociale che regola e fa esistere così com'è la società primitiva²⁰⁰. Nell'istituzione del potlatch si deve in altre parole riconoscere una delle espressioni della società primitiva in quanto messa in forma singolare dell'esistenza umana e in quanto messa in forma di una storicità che le è propria e che è volta a scongiurare il divenire storico. In altre parole, nella società selvaggia,

la messa-in-forma culturale di un divenire che non crea nulla di nuovo, cioè l'inibizione dell'elemento storico, coincide con uno stato in cui gli uomini si trovano situati nella maniera più rigorosa gli uni rispetto agli altri, e definiti in base ai loro legami di dipendenza²⁰¹.

Cosa rende possibile questa strettissima determinazione sociale? Solo una legge trascendente, dice Lefort, sembra poter essere la garanzia della durata di una comunità che esercita un potere assoluto su se stessa. La società selvaggia «presuppone l'idea primaria di una legge lontana dagli uomini, la quale si abbatte su di loro dall'esterno»²⁰². Nella catena di riti antichi si esprime e si imprime nel corpo dei singoli membri e in quello della comunità il segno di tale legge:

In termini generali, la minuziosa organizzazione delle operazioni del rito attesta la credenza in un sapere che sovrasta [*surplombe*] gli attori, un sapere trasmesso loro dagli antenati, che trova la sua origine in un passato posto al di fuori delle frontiere del tempo in cui si muovono gli uomini²⁰³.

²⁰⁰ Non è casuale che Clastres scriverà che la guerra è necessaria alla società primitiva, e che se non ci fossero i nemici bisognerebbe inventarli, pena la crisi di quella stessa forma sociale, cfr. P. Clastres, *Archeologia della violenza*, in Id., *L'anarchia selvaggia*, cit., pp. 39-89.

²⁰¹ C. Lefort, *Società «senza storia» e storicità*, cit., p. 47. Nel '52, l'anno di questo saggio, Lefort si muove ancora nell'alveo marxista e non ha sviluppato la sua idea di divisione originaria del sociale, sebbene si possano cogliere alcuni segni della riflessione successiva. Tornerà anni dopo su questi aspetti, in occasione di un importante confronto con l'opera di Pierre Clastres: «Nel modo in cui gli individui si inseriscono nello spazio e nel tempo (uno spazio sempre concreto, singolare, circoscritto in funzione di eventi socio-biologici o socio-soprannaturali), nella costituzione di una rigida rete di rapporti sociali, nella rappresentazione di un universo chiuso da cui sono bandite tutte le relazioni sociali neutre e tutti i segni dell'ignoto – in tutto questo mi sembrava possibile decifrare i segni di una pratica collettiva e deliberata che, strutturandosi in base alla rappresentazione di una prossimità tra uomo e uomo, permetteva – a fronte di conflitti latenti o manifesti – di allontanare la minaccia che i loro effetti avrebbero fatto pesare sulla stabilità della comunità», C. Lefort, *Dialogo con Pierre Clastres*, cit., p. 275.

²⁰² C. Lefort, *Dialogo con Pierre Clastres*, cit., p. 287.

²⁰³ Ivi, pp. 288-289.

In virtù della sua organizzazione, la società selvaggia istituisce un continuo scambio con l'aldilà, il quale si pone come la garanzia di un aldilà che non riesce mai veramente a distinguersi da tale alterità. «In altri termini», scrive ancora Lefort, «non dobbiamo lasciarci sfuggire che, se la nozione di alterità si rivela onnipresente, essa resta anche non localizzabile – non rimanda a un'istanza definita, non diventa mai segno della presenza di un “grande Altro”»²⁰⁴. L'altro è talmente *altro* che non è localizzabile, sebbene proprio tale alterità, quella del mito e degli antenati, è ciò che mette in forma questa peculiare forma di società. La totale alterità delle norme «primitive» rende indistinguibili queste ultime dalla stessa esperienza terrena delle società che esse istituiscono. Per dirlo con le parole di Lefort, in queste società non vi è una reale distinzione tra il visibile e l'invisibile:

In questo senso, bisogna riconoscere che non esiste scissione tra visibile e invisibile, che tale scissione emerge soltanto nella società storica (del resto tardivamente) grazie a un'esperienza religiosa completamente nuova²⁰⁵.

Solo con la società storica, intesa come società che lascia apparire qualcosa di nuovo al suo interno, si potrà riconoscere una distinzione tra visibile e invisibile. Bisognerà allora interrogare la forma della società teologico-politica, e cioè cogliere l'assetto di un'infrastruttura simbolica costruita sull'equilibrio tra un corpo mortale del re e un corpo immortale che si pone come garanzia dell'esperienza sociale. La forma teologico-politica è un tipo di istituzione del sociale nella quale il potere inscena una differenza tra il mondo visibile e quello invisibile. Per vedere all'opera la distinzione tra visibile e invisibile bisognerà, però, attendere che nelle società faccia la sua comparsa la figura dell'Uno.

²⁰⁴ Ivi, p. 289. Su questo cfr. anche E. Viveiros de Castro, *L'intempestivo, ancora: Pierre Clastres di fronte allo Stato*, cit., p. 44 e nota 10.

²⁰⁵ Ivi, p. 290. Lefort introduce la distinzione tra visibile e invisibile mentre cerca di complicare l'interpretazione clastriana del rito di iniziazione presso la società selvaggia. Clastres ne aveva infatti parlato nel testo *Della tortura nelle società primitive* (1973) contenuto in *La società contro lo Stato*. Dal momento che si tratta di tematiche centrali per Lefort negli anni '80 (il testo *Dialogo con Pierre Clastres* è del 1987), anni in cui scrive sui *Due corpi del Re*, vale la pena ricordare ciò che precede la citazione: «Va osservato che la sua [di Clastres] interpretazione della legge primitiva come scrittura sul corpo non solo non tiene conto dell'esteriorità originaria della legge [...] ma trascura il fatto che l'incisione, la marchiatura, significano l'apertura del corpo all'*altro* – il fatto che nessuno ha la proprietà del proprio corpo; che quest'ultimo, come corpo naturale, è simultaneamente corpo soprannaturale – come corpo sofferente, mortale è simultaneamente percorso da forze che risiedono al di fuori del corpo stesso», ivi, pp. 289-290.

III. LA FORMA TEOLOGICO-POLITICA

PENSIERO DEL POLITICO, PENSIERO DEL TEOLOGICO-POLITICO

Per affrontare la questione del teologico-politico in Lefort è stato necessario, in prima battuta, preparare il terreno attraverso lo studio delle principali fonti che concorrono a definire il suo pensiero (la fenomenologia merleau-pontiana, l'antropologia e in parte la psicanalisi). Solo attraverso questo studio, oggetto del precedente capitolo, è possibile capire cosa Lefort intenda per «politico» e per «sociale», e dunque per forma teologico-politica. Una volta introdotte le nozioni di politico e di sociale diviene possibile, allora, comprendere la logica del teologico-politico. Si proverà qui a dare una prima definizione di teologico-politico in relazione al contesto di emergenza di questa nozione del pensiero lefortiano. Le altre premesse che è necessario esplicitare è che per comprendere pienamente il teologico-politico bisogna riflettere sia a come viene rimodellata da Lefort la nozione di politico intorno agli anni '60, sia introdurre la nozione di modernità.

Comprendere la logica della modernità lefortiana vuol dire soffermarsi sul nodo concettuale che, dagli anni '60 circa, inaugura il “nuovo” sguardo filosofico di Claude Lefort. Per poter affrontare la questione della modernità, in altre parole, occorre prima di tutto fare i conti con una «svolta» che caratterizza il suo pensiero. Si tratta di una svolta foriera di un nuovo pensiero del politico e della storia. Questa svolta è però la condizione di possibilità stessa del porsi del problema della modernità in Lefort. La questione della modernità si svilupperà infatti proprio a partire da un nodo di questioni sorte a seguito dalla rottura con il marxismo. Questa rottura, però, deve essere compresa non già come una fase separata dalle altre, bensì come il proseguimento di un'analisi radicale e non ortodossa dei fatti politici.

Gli scritti degli anni '60 rompono, in effetti, con la visione marxiana del politico e della storia e si apprestano a pensare un'esperienza del sociale che il marxismo non sembrava essere in grado di cogliere. Questi scritti sono, tuttavia, l'espressione di un pensiero *paradossalmente* nuovo, poiché si pone come una ripresa di germi già presenti nelle analisi anteriori. In altre parole, gli scritti precedenti di Lefort ponevano le basi della svolta stessa, come se implicitamente invitassero a proseguire, proprio a partire da essi, la riflessione sulla politica. Si tratta allora non tanto di individuare una rottura netta nell'itinerario intellettuale lefortiano quanto di indovinare il carattere di un pensiero capace di tornare su se stesso:

le mie vecchie analisi mi hanno dato il potere di eccedere i loro limiti. Pubblicarle sarebbe d'altra parte inutile per me se non vi rimanessi legato, e inutile per gli altri se non pensassi che possono trovare in esse la traccia di uno sforzo continuo per rompere con alcune illusioni comuni¹.

Come suggerisce la citazione tratta dalla prefazione del '79 agli *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, la questione è piuttosto quella di cogliere in primo luogo ciò che, all'interno della sua riflessione marxista antiburocratica, sfuggiva potenzialmente allo stesso quadro marxista e, in secondo luogo, di individuare l'elemento di rottura che gli permette di delineare un'altra idea di politica e di storia. Quello su cui ci interroghiamo e su cui vorremmo fare luce riguarda il modo attraverso cui Lefort arriva a pensare un sociale mai coincidente con sé stesso e dunque attraversato da una faglia. La nostra ipotesi è che questa idea di *divisione del sociale* rappresenti uno degli elementi centrali della «svolta» lefortiana, a partire dalla quale egli potrà riflettere in modo inedito sulla questione del politico, quella della democrazia e della modernità.

Poiché l'uscita dal marxismo porta con sé numerosissime questioni, tutte legate fra loro, abbiamo scelto l'immagine di un nodo. Bisognerà ora scioglierlo per cogliere l'intreccio che lo caratterizza e che permette di rendere conto del rinnovato pensiero di Lefort. Il «nodo lefortiano» non solo suggerisce l'idea di un pensiero che si rinnova a partire da una parola che era già lì bisognosa di futuro, ma anche l'intreccio della questione della democrazia, del teologico-politico, del totalitarismo e della modernità. Queste questioni si originano tutte, infatti, da un'idea di politico centrato sulla divisione

¹ C. Lefort, *Préface*, in Id., *Éléments*, cit., pp. 7-28, p. 13.

originaria del sociale. Tale l'idea capace di aprire nuovi orizzonti, e nello specifico quello della democrazia. Una volta approdato all'idea di regime democratico Lefort tornerà ancora sul totalitarismo, e guarderà a questo fenomeno da una nuova prospettiva, sebbene era stata proprio una prima riflessione sul fenomeno totalitario – condotta tra la fine degli anni '40 e '50 – ad aprirgli la *questione* stessa della democrazia. Il nodo suggerisce così una sorta di circolarità, l'immagine di un filo che si annoda su se stesso, mentre allontana l'idea di una linearità semplice, evocando invece interferenze e contatti tra i concetti. In ordine cronologico si possono individuare tre periodi che caratterizzano il nodo.

Il primo periodo è quello «antiburocratico». Inizia alla fine degli anni '40 – emblematico in tal senso il testo sulla «contraddizione di Trockij»² – e si esaurisce nel saggio del '56 *Le totalitarisme sans Staline*. Lì Lefort aveva infatti spinto in una direzione politica la sua riflessione sul totalitarismo, a scapito dell'enfasi «economica» dell'analisi dell'amico Castoriadis. Il 1956 è effettivamente una data cardine nel nostro nodo, uno degli epicentri, trattandosi dell'anno della Rivoluzione ungherese. Lefort aveva trovato «la verità sui dodici giorni di lotta»³ della Rivoluzione ungherese dentro «parole d'ordine democratiche» dall'«effetto esplosivo», quali «libere elezioni, abolizione del regime monopartitico, libertà di stampa, diritto di sciopero per gli operai, ripartizione delle terre tra i contadini»⁴, e le aveva pensate fuori dall'ottica marxiana di democrazia borghese. Queste rivendicazioni non gli parvero, cioè, appartenere ad un'idea borghese di democrazia. Ciò che egli aveva letto alla prova degli eventi era la rivendicazione di una «libertà politica *in generale* contro il totalitarismo, anche a costo di definire più precisamente quale debba essere questa libertà in una seconda fase»⁵. La Rivoluzione del '56 e la sua repressione allora, oltre a riconfigurare almeno in parte l'orizzonte di pensiero degli intellettuali francesi spingono la riflessione lefortiana stessa «in una seconda fase». Numerose erano infatti le questioni che si erano aperte attraverso una concettualizzazione politica del totalitarismo: il senso di una libertà che non si voglia totalizzante, la genesi di un progetto, quello totalitario appunto, che ambisce a ordinare la società nei limiti della

² C. Lefort, *La contradiction de Trotsky*, cit.

³ C. Lefort, *L'insurrection hongroise*, cit., p. 193.

⁴ Ivi, p. 223.

⁵ Ivi, p. 224, corsivo nostro.

società stessa e a partire da una legittimità puramente sociale, senza scarto. Queste idee aprivano, per contrasto, l'idea di un sociale *immaîtrisable* e costitutivamente diviso.

In altre parole, in questo lungo secondo periodo, che copre il ventennio dal 1956 al 1976, prende forma l'idea di «istituzione del sociale» sul tracciato aperto dall'esigenza di pensare la portata specifica delle rivolte e delle rivendicazioni antitotalitarie. Se questa esigenza appartiene così alla breccia di un pensiero già desideroso di rendere ragione di alcuni fatti salienti del tempo presente, è soprattutto l'incontro con Machiavelli unito alla meditazione sull'idea merleau-pontiana di istituzione, a dare forma a una nuova idea di sociale. Proprio come per Merleau-Ponty l'istituzione indica una «matrice simbolica»⁶, l'apertura di un campo di cui si fa esperienza ma che cionondimeno è la condizione stessa dell'esperienza, per Lefort l'istituzione del sociale indica la «messa in forma» dell'esperienza politica di una società, che assume una piega singolare in ciascuna forma sociale. La vita politica viene pensata da Lefort fuori da ogni contenimento sistemico mentre, con la messa a frutto della «lezione» dell'antropologia, il potere diviene un'istanza irriducibile alla mera dominazione di cui si deve invece poter pensare la profondità simbolica. Tutto questo vuol dire, nel contesto di crisi del marxismo della Francia degli anni '60, accettare il compito di prendere sul serio la *questione* della democrazia. Si tratta di una «questione» poiché la democrazia non rappresenta l'arrivo ad un ordine costituito, ma piuttosto l'accettazione del disordine, della storicità che caratterizza ogni istituzione del sociale – l'esatto inverso dunque di un'eventuale idea di democrazia come regime della fine della storia. È una questione, inoltre, poiché la democrazia è il regime della ricerca continua del proprio fondamento e della propria legittimità. Il totalitarismo rappresenta allora il rovescio inquietante della democrazia, l'orizzonte che sempre minaccia di schiacciarla dando finalmente una risposta puramente sociale alla perpetua inquietudine democratica.

Prima di giungere a pensiero compiuto della democrazia Lefort doveva però «gettare le basi di una nuova filosofia politica»⁷ respingendo, come aveva già fatto in passato, «il discorso della scienza o meglio della scientificità»⁸. Ciò che egli intendeva

⁶ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 69.

⁷ *Éditorial* (non firmato), in «Textures», n. 2/3, 1971, p. 4.

⁸ C. Lefort, *Maintenant*, in «Libre», n. 1, 1977, pp. 3-28, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 275-299, p. 275.

rifiutare era ogni riduzione sistematica dell'enigma sociale nel panorama francese degli anni '60-'70. Questo rifiuto si esprime, in questi anni, specialmente nel «lavoro sotterraneo»⁹ di riviste animate fuori delle istituzioni accademiche ufficiali. In questo secondo tempo del nodo lefortiano, assume così grande importanza l'esperienza di *Textures*, una rivista belga creata nel 1968 da un gruppo di studenti (Jacques Dewitte, Marc Richir e Robert Legros, guidati da Max Loreau), le cui redini vengono poi prese, a partire dal 1971, da Lefort. Il fascicolo di quell'anno viene intitolato «Du politique». Nel 1977 è invece fondata la rivista *Libre*, dal sottotitolo *politique, anthropologie, philosophie*, altro grande cantiere di una riflessione collettiva sul politico che andrà avanti fino al 1980.

L'editoriale di *Libre* firmato da Lefort è un vero manifesto politico di una costellazione di intellettuali (le penne della rivista: Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet, Miguel Abensour, Pierre Clastres e Maurice Luciani) oltre le loro divergenze, che non mancheranno di manifestarsi in futuro. Il testo, sorta di ricognizione della temperie intellettuale intorno alla data spartiacque del Maggio '68 intende *Maintenant* – come il titolo che porta – rompere con ogni visione inglobante del sociale e della storia. L'intento non è di delegittimare l'idea di una conoscenza razionale del sociale, quanto di criticare quella di un'apprensione strumentale del reale, di cui bisognerebbe decifrare i segni o ritrovarvi «l'indice di una serie di oggetti attuali o potenziali»¹⁰. Finiscono così nel mirino lo strutturalismo, la sociologia di Bourdieu, il marxismo «scientizzante» di Althusser così come la confusione foucaultiana tra sintassi del potere e quella del dominio. Tutte queste posture vengono criticate a partire da una più ampia inquietudine nei confronti di un ideale di ricerca che nella pretesa di rivolgersi solo a oggetti particolari, non rinunciarebbe in verità a un'insidiosa visione generale del reale. Per Lefort, questi approcci sarebbero viziati dalla contraddizione di proporsi, sotto il manto della sistematizzazione, come conoscenza di un aspetto del sociale, salvo poi non prescindere

⁹ F. Berthot, *Textures et Libre (1971-1980). Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in J. Baudouin, F. Hourmant (a cura di), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 105-129, p. 108.

¹⁰ C. Lefort, *Maintenant*, cit., p. 277. La critica di un sociale oggettificato incontra, già dai primi anni '50 quella verso un divenire storico che la filosofia pretenderebbe conoscere nel suo senso complessivo. Si tratta infatti di due posture ugualmente riduzioniste, solidali nel presupporre l'«oggetto» che pure pretendono di scoprire. Non a caso, *Libre*, oltre ai lavori di Pierre Clastres, accoglie contributi di antropologi (Jacques Lizot, Marshall Sahlins, Pierrette Désy, Alfred Adler), la cui opera contestava intrinsecamente e lo strutturalismo e l'idea di un unico divenire storico.

da una visione complessiva del reale, sul quale proprio tale ricerca «particolare» poggierebbe. Si tratterebbe, in altre parole, di una cattiva coscienza: quella di darsi degli oggetti di ricerca, «il conoscibile», che poggiano tautologicamente su una realtà che li sussume già. Questi approcci, per Lefort, eluderebbero la domanda fondamentale circa la nostra appartenenza al reale, vale a dire la domanda sulla co-implicazione fondamentale tra il «soggetto» della ricerca e l'«oggetto».

Questo modo di pensare, inoltre, asseconderebbe la settorializzazione crescente del sapere, che ha come effetto, ma è anche il suo presupposto, l'elusione della trama complessiva del reale: «in ogni campo si ergono piccole fortezze, dove si vive in autarchia, coltivando problemi al riparo dagli interrogativi suscitati dai cattivi incontri con il mondo esterno»¹¹. Così, si trova dissolto «l'orizzonte stesso della realtà [...] ciò che Merleau-Ponty chiamava la “carne” del sociale o la “carne” della storia»¹². Viene, in altre parole, eluso il problema dell'orizzonte della realtà a cui Merleau-Ponty faceva riferimento attraverso l'idea di *institution*, che Lefort chiamerà istituzione del sociale. Si tratta dell'orizzonte simbolico in cui siamo presi, la densa trama del sociale che non è scomponibile in meri domini empirici. Il riferimento a questo «orizzonte della realtà» permette di conservare la legittimità di una domanda radicale e totale sull'essere di una società, sebbene rinunci a credere che la speculazione possa mai afferrarla del tutto.

Questa postura fa l'inverso, in pratica, di ciò che aveva rimproverato alle temperie del testo manifesto *Maintenant*. Non afferma cioè di studiare solo un aspetto del sociale e per farlo continua a tenere buona un'inespressa e spesso insidiosa idea di totalità, ma ambisce a pensare la totalità di una forma sociale rinunciando alla pretesa di fornire la definizione del reale. Lefort e Gauchet lo scrivono nella celebre rielaborazione, pubblicata su *Textures*, del corso tenuto da Lefort all'Università di Caen nel 1966-67: «ma l'affermazione di questa appartenenza all'orizzonte di una totalità esclude l'idea che la totalità possa manifestarsi come tale»¹³. D'altra parte, *Maintenant* non aveva mancato di mettere in allerta contro un generale riferimento, nel discorso pubblico e mediatico, a un'ideale di scientificità. Il timore era che fosse l'occasione per un'espropriazione dello

¹¹ Ibidem.

¹² Ivi, p. 278.

¹³ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, in «Textures», n. 2/3, 1971, pp. 7-78, p. 17.

stesso sapere, che da pratica di riflessione comune passerebbe nelle mani di un'élite custode delle forme della razionalità pubblica. In altre parole, quello che Lefort e gli intellettuali della rivista denunciavano, era il progetto «progetto intimidatorio»¹⁴ che prendeva forma sotto le spoglie di una razionalizzazione delle pratiche e della gestione del sociale¹⁵.

Questo tentativo di de-ideologizzazione e di «penser libre»¹⁶ è intimamente legato al progetto filosofico di una de-ideologizzazione stessa della democrazia, per poterla pensare fuori dall'idea di «democrazia borghese», ma anche oltre una visione liberale centrata sull'individuo. L'ambizione è quella di pensarla come una vera e propria forma sociale. Un elemento importante in questo contesto è «l'effetto Solženicyn»¹⁷. *Arcipelago Gulag* viene pubblicato nella Francia del 1973, in originale russo, presso YMCA-Press. Seuil pubblica poi la traduzione dei primi quattro volumi dell'opera nel 1974 e gli ultimi due nel 1976, mentre nel 2014 ne ripropone un'edizione ridotta¹⁸. Come il '56, il momento chiave intorno al '73 apre una crepa nell'ortodossia intellettuale franco-europea. Nel 1975 *Textures* consacra infatti un numero al totalitarismo: vi intervengono

¹⁴ C. Lefort, *Maintenant*, cit., p. 291.

¹⁵ «L'essere umano finisce per relazionarsi con il lavoro attraverso la tecnologia, con il suo desiderio attraverso la sessuologia, con il nutrimento attraverso la dietetica, con i bambini o i neonati attraverso la pedagogia o la puericultura razionale, con la natura attraverso l'ecologia e in generale, con il proprio corpo, la propria vita e quella degli altri attraverso migliaia di modellini scientifico-psicologici o sociologici», ibidem. Lefort, grazie alla sua idea radicale di democrazia, anticipa una serie di dibattiti su questioni che oggi si fanno sempre più urgenti, per usare un eufemismo. Ad esempio, per ciò che concerne l'espropriazione di saperi comuni nel campo dell'ecologia, o quantomeno l'espropriazione della possibilità stessa e democratica di una deliberazione comune a tal proposito, essa viene oggi condotta sotto il pretestuoso ideale di una razionalità gestionale che sarebbe meglio garantita da una équipe di esperti, cfr. a proposito B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999; tr. it. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Milano, Cortina, 2000 e C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'événement anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éditions Points, 2016. Di Bonneuil cfr. anche il saggio sul geo-potere, che definisce la tesaurizzazione tecnocratica di saperi e pratiche, la messa a punto di un potere anti-democratico il cui compito sarebbe quello di gestire un'umanità indifferentemente unificata sotto la cupola del globo terrestre, reputata incapace di affrontare il problema dell'antropocene: *Der Historiker und der Planet. Planetaritätsregimes an der Schnittstelle von Welt-Ökologien, ökologischen Reflexivitäten und Geo-Mächten*, in F. Adloff, S. Neckel (dir.), *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2020, pp. 55-92.

¹⁶ C. Lefort, *Maintenant*, cit., p. 299.

¹⁷ Riprendiamo l'espressione da F. Berthot, *Textures et Libre (1971-1980). Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, art. cit., p. 110.

¹⁸ A. Solženicyn, *L'archipel du goulag. Essai d'investigation littéraire: 1918-1956*, Paris, Seuil, 2014. La traduzione italiana, edita da Mondadori, è del 1974. Fredda l'accoglienza italiana, da Cassola a Calvino ed Eco, fino a Moravia, che scrisse: «ci dispiace per Solgenitsin, che è un nazionalista slavofilo della più bell'acqua, ma gli orrori da lui giustamente denunciati, sembrano essere stati originati da certi caratteri storici del suo paese piuttosto che dal socialismo» (*Gli schiavi della Santa Russia*, in *L'Espresso*, Roma, 1974, pp. 62-63).

Miguel Abensour con un saggio su Simon Leys (pseudonimo di Pierre Ryckmans), Pierre Clastres su Anatolij Marčenko mentre Lefort scrive una lunga recensione dell'opera di Solženicyn¹⁹. Ma il testo del dissidente russo incontra a tal punto le questioni sulle quali Lefort si stava interrogando, che l'anno seguente, nel '76, gli dedica un intero saggio «nato da ciò che avrebbe dovuto essere una semplice nota per il piccolo pubblico della rivista *Textures*»²⁰.

L'inchiesta narrativa – dal sottotitolo dell'opera – di Solženicyn oltre a portare allo scoperto la realtà dei campi di lavoro sovietici propone una «critica del totalitarismo sottesa alla descrizione dei fatti»²¹. Nelle pagine dell'autore russo, Lefort trova formulata l'idea per cui il totalitarismo tenta di dare un corpo al sociale – «le potenze repressive sono gli Organi (questo nome ripugnante se lo sono dati da sé) che avanzano i loro “tentacoli” e sviluppano la loro “muscolatura”»²² – e di eliminare ogni trascendenza del sociale. Attraverso la lettura di Solženicyn, un «obiettore pubblico»²³ dall'attitudine libertaria, la cui critica è ispirata da un «cristianesimo selvaggio»²⁴, Lefort dà una prima forma alla sua nuova idea di totalitarismo, inteso come schiacciamento di ogni trascendenza del sociale: «non esiste forse un rapporto tra il *livellamento* [aplatissement] in campo sociale, messo in atto dallo stalinismo, e il rifugio che alcuni cercano in una *raffigurazione della trascendenza?*»²⁵.

Tornare a pensare il totalitarismo dopo un primo momento antiburocratico implica inoltre rompere con la concezione borghese della democrazia per affermare invece un'idea libertaria di democrazia. Quest'ultima comincia a essere intesa come impossibile delimitazione del sociale nei limiti di un corpo, dal momento che la democrazia mette in scena una comunità e un soggetto politico, il popolo, che devono rimanere sempre latenti. Come vedremo, questo significa sostenere che la comunità politica non è mai pienamente rappresentabile dal potere e che per questo essa può essere riconfigurata in modo

¹⁹ C. Lefort, *Solženitsyne. Commentaire sur L'Archipel du Goulag*, in «Textures», n. 10/11, 1975, p. 3-37.

²⁰ C. Lefort, *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Firenze, Vallecchi, 1980, p. 1.

²¹ Ibidem.

²² Ivi, p. 19.

²³ Ivi, p. 23.

²⁴ «Non è un caso che rispunti un cristianesimo “selvaggio”, contestatario, in risposta all'ordine staliniano fondato sul dogma e sulla violenza di chi lo difende. Come non è un caso che il nostro [Solženicyn], pur proclamando la sua fede, applichi deliberatamente ai membri del Partito quelle categorie che sono proprie della critica del cattolicesimo conservatore, ipocrita difensore del dominio borghese», Ivi, p. 31.

²⁵ Ibidem.

inaspettato e contingente. Prendere distanza dal marxismo non vuol dire allora per Lefort adeguarsi a un'idea liberale di democrazia, quanto piuttosto cercare in essa una formula senza soluzione, il campo di un'effervescenza sempre possibile e auspicabile, pena la sua stagnazione. Dirimere gli «equivoci di Marx»²⁶ vuol dire imparare a comprendere i tratti di un sociale sembra diviso e pluralizzare l'idea di rivoluzione²⁷, che non significa rinunciarvi ma fare della rivoluzione stessa un inizio, una breccia istituyente che non intende scongiurare la politica e la storia.

Il nodo lefortiano implica che l'idea di totalitarismo deve essere pensata insieme a quella di democrazia. Da una parte, la «scoperta», alla fine degli anni '60, di una divisione originaria del sociale apre la via a Lefort per cogliere le caratteristiche peculiari dell'istituzione democratica del sociale, ma dall'altra è proprio la fenomenologia incorporante, al tempo stesso organica e macchinale, del totalitarismo a suggerire che quest'ultimo debba essere compreso come violenta reazione a uno sconvolgimento simbolico che lo aveva preceduto o che era imminente, vale a dire quello democratico. Non soltanto Lefort elaborò un pensiero della democrazia e del totalitarismo a partire da un medesimo progetto, quello di ripensare la filosofia politica, ma stabilì tra loro un rapporto difficile che è spesso stato frainteso. Il totalitarismo è il contrario della democrazia, nel senso che la rovescia e la nega, ma nasce proprio a partire dal prolungamento di alcuni suoi tratti. Solo dalla forma democratica può infatti originarsi quella totalitaria (che è dunque una forma post-democratica), poiché il totalitarismo si pone come immaginaria risoluzione dell'indeterminazione tipica della forma democratica. Se questo rende la democrazia una forma politica piena di rischi, ciò è dovuto al fatto che essa è, tuttavia, una forma di società esigente che rimette sempre in discussione i propri fondamenti. Proprio per questo è irriducibile alla formulazione liberale²⁸. Non solo la democrazia lefortiana è costitutivamente attraversata da conflitti

²⁶ «Il terrore di veder sfruttare a vantaggio dei conservatori il processo del sistema comunista promosso da quanti ne sono le vittime dirette (è noto, infatti, come i nostri conservatori siano abili a sfruttare Solženicyn) impedisce di rivalutare la democrazia e di tagliare corto, come sarebbe necessario, con gli equivoci di Marx», Ivi, p. 150.

²⁷ M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, in C. Habib, C. Mouchard (a cura di), *La démocratie à l'œuvre*, Paris, Editions Esprit, 1993, pp. 79-136, p. 91.

²⁸ «Così [...] la democrazia borghese diventa oggetto di una difesa cinica che appoggia la condanna di ogni movimento capace di scuotere l'ordine costituito nelle nostre società, in qualsiasi settore: produzione, giustizia o educazione», C. Lefort, *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, cit., p. 150. Vi è una linea interpretativa francese del totalitarismo che pur non difendendo «cinicamente» l'ordine borghese

che rimodellano il potere e lo spazio sociale, ma essa ha un'origine selvaggia e rivoluzionaria. D'altra parte, la «prima fase» lefortiana aveva lasciato in sospeso proprio la questione dell'interpretazione delle sollevazioni antitotalitarie. L'idea lefortiana di democrazia è intimamente legata a quella di rivoluzione – nella sua origine concettuale e nella proposta politica – sebbene la rivoluzione non venga più intesa in senso classico, vale a dire come una rottura assoluta.

Il denso nodo del quale stiamo pian piano cogliendo le volute viene sciolto da Lefort in un'intervista del 1978:

Ciò che mi colpisce, infine, è la resistenza a pensare insieme il problema del totalitarismo e quello della democrazia. Certamente, alcuni ritengono che sia preferibile vivere in una democrazia borghese, piuttosto che sotto un regime totalitario. Ma si tratta di una semplice constatazione. Ciò che bisognerebbe comprendere è perché la democrazia borghese ha potuto generare l'ideologia totalitaria, il modo in cui il totalitarismo ribalta la democrazia proprio mentre sviluppa dei germi che si trovano in essa. Ciò che bisognerebbe soprattutto fare, è concentrarsi sulla storia della democrazia, decifrarne il senso al di là delle istituzioni borghesi attraverso le quali si definisce, strapparla, in altre parole, dalla rappresentazione che ne forgia la classe dominante. La mia convinzione è che i movimenti d'opposizione dell'Est (l'azione dei dissidenti è già stata feconda) ridaranno pieno senso al problema della democrazia²⁹.

Sbrogliare il nodo lefortiano significa vedere come ciò che non tornava più nell'interpretazione marxiana della società burocratica aveva aperto la strada a una rinnovata idea di sociale e di società democratica, cosa che gli avrebbe poi permesso di pensare di nuovo il totalitarismo. Ma anche la specificità stessa del regime democratico,

resta dentro l'ordine liberale classico, la linea aroniana: cfr. R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965. Ma Lefort tiene soprattutto a distanziarsi dalle voci dei «nouveaux philosophes» come Bernard-Henri Lévy, Alain Finkielkraut, André Glucksmann. Lefort li critica per non essere riusciti a pensare il potere e la democrazia: «il comunismo apparso ai nuovi filosofi come il regime che aveva permesso allo Stato di arrivare al grado più alto della sua potenza e realizzare la sua vocazione», C. Lefort, *Préface* (1994), in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. I-IX, p. II, cosa che offusca la distinzione stessa tra democrazia e totalitarismo. Su questa corrente e sul dibattito che suscitò cfr. S. Bouscasse, D. Bourgeois, *Faut-il brûler les nouveaux philosophes? Le dossier du «procès»*, Paris, Oswald, 1978 e P. Colin, *Chronique de philosophie: les nouveaux philosophes, leur rapport au marxisme et au structuralisme*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», Vol. 63, No. 1, 1979, pp. 109-124.

²⁹ C. Lefort, *Repenser la démocratie* (1978), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 341-346, p. 346. Nella costellazione antitotalitaria della Francia degli anni '70 la linea redazionale della rivista *Esprit* (alla quale d'altra parte Lefort era molto vicino) esprime al meglio le posizioni «inquiete» di Lefort. Nell'estate del 1976 la rivista dedica un numero al «Retour du politique» seguito da un fascicolo proprio su «Révolution et totalitarisme», sul quale Lefort esprime la sua complessa posizione sulla questione, sulla quale torneremo. Per cogliere la temperie di *Esprit* in quegli anni cfr. l'articolo di P. Thibaud (direttore di *Esprit*, dopo Jean-Marie Domenach, dal 1977 a 1989) *Une lecture politique du « Goulag »*, in «Esprit», n. 459, n. 7/8, Juillet-Août, 1976, pp. 29-37 e, sullo stesso numero, O. Mongin (che prenderà la guida della rivista dopo Thibaud e fino al 2012), *Le politique en question*, pp. 38-54.

che come abbiamo visto è fragile poiché è sempre esposto al rischio totalitario, ma anche e soprattutto per via della sua effervescenza, come dimostra la sua origine rivoluzionaria. L'interrelazione di tutte queste questioni viene alla luce proprio nel 1976 e in particolare nelle pagine del saggio dedicato a Solženicyn. Il '76 rappresenta infatti l'anno che inaugura il terzo periodo del nodo e del pensiero lefortiano del politico. Dopo anni di silenzio sulla società sovietica, e dopo aver elaborato un pensiero della democrazia, egli sarebbe tornato a scrivere sul fenomeno totalitario, intendendolo di lì in poi come fantasmatica reazione al regime «senza corpo» della democrazia. Emblematico in tal senso lo scritto del 1979 *L'image du corps et le totalitarisme*³⁰ o i due saggi del 1980 *La logique totalitaire* e *Staline et le stalinisme*, tutti raccolti ne *L'invention démocratique*³¹. Ma, nel 1976, ragionare sulla figura del corpo politico, sullo scarto, sulla divisione del sociale vuol dire anche aprire un varco verso la comprensione del «passato» della democrazia. Significa nient'altro che quello che Lefort aveva dichiarato nell'intervista del '78, e cioè «concentrarsi sulla storia della democrazia [...] al di là delle istituzioni borghesi». Detto altrimenti, l'eccezionalità dell'*invention démocratique* non solo rimodella l'idea di totalitarismo ma permette che abbia luogo la domanda sulla profondità storica della forma democratica. Per Lefort infatti, pur trattandosi di un'istituzione senza precedenti, cioè di una *rottura*, la democrazia ha nondimeno un'eredità.

La chiave per comprendere ciò che vi è alle spalle della democrazia, vale a dire la forma dalla quale si emancipa, è il classico di Ernst Kantorowicz *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*³² al quale Lefort dedica, proprio nel '76, un seminario annuale intitolato “*Formation de l'Etat moderne, pouvoir, corps politique*,

³⁰ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme* (1979), in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 159-176; tr. it. *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, cit., pp. 107-124.

³¹ C. Lefort, *L'invention démocratique*, cit., rispettivamente pp. 85-106 e 107-127. Cfr. per le «due» interpretazioni del totalitarismo in Lefort, una nell'alveo marxista e l'altra a partire da una prospettiva democratica il già citato e importante saggio di Abensour: *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, art. cit. Abensour traccia finemente il percorso di rinnovamento del pensiero lefortiano inserendolo tuttavia, ed è il punto sul quale insistiamo anche noi qui, nell'unità di un medesimo sforzo intellettuale piuttosto che in un itinerario caratterizzato da cesure nette e ripensamenti. A differenza di Abensour proponiamo qui una scansione in tre momenti, dato che non ci interessa evidenziare in prima battuta l'evoluzione dell'analisi sul totalitarismo bensì la densità di questioni che tale movimento porta con sé, al quale abbiamo dato il nome di «nodo lefortiano».

³² E.H. Kantorowicz, *The King's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1957; tr. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989. Del 1989 anche la prima traduzione francese, voluta dallo storico Pierre Nora.

nation”. Come dichiara lo stesso Lefort, prima di scoprire il saggio di Kantorowicz egli si era già interessato alla questione del corpo politico a partire dall’ideologia totalitaria. La rappresentazione del corpo nel totalitarismo gli sembrava, infatti

costituirsi come una reazione contraria alla democrazia, a un tipo di società in cui si dissolve l’idea di un’unità organica del sociale e allo stesso tempo si spezza la connessione fino ad allora istituita tra l’unità mistica del popolo e la figura chiusa di un corpo le cui membra sono come organi articolati l’uno con l’altro in modo funzionale³³.

Kantorowicz veniva allora ad apportargli «inattesi chiarimenti»³⁴ sulla genesi dell’idea del corpo politico, e nello specifico del corpo del re, tali da chiarire, per contrasto, le peculiarità della forma democratica. Non è dunque un caso che proprio dopo aver meditato a lungo su Kantorowicz e sulle rappresentazioni del corpo politico nel Medioevo e Rinascimento Lefort possa con più precisione, a partire dal ’79 attraverso il già ricordato saggio *L’immagine del corpo e il totalitarismo*, definire le caratteristiche peculiari dell’istituzione democratica del sociale. Vale a dire forgiare veri e propri concetti per definirla. In quel saggio compaiono infatti due celebri idee lefortiane, e cioè l’idea di *désintrication* tra la sfera della Legge del Sapere e del Potere, le quali prima della rottura democratica erano intimamente commiste in uno stesso nodo teologico-politico, e quella di potere come luogo vuoto³⁵. Pochissimi anni dopo, in un saggio dell’83 significativamente intitolato *La questione della democrazia* ritroviamo invece, accostata ad esse, la famosa idea di dissoluzione dei punti di riferimento certi³⁶. Queste idee vengono modellate proprio dopo che l’opera di Kantorowicz gli aveva offerto l’occasione di delineare i tratti di una «*formazione* teologico-politica»³⁷ di lunga durata, dalla quale la democrazia, in quanto mutazione simbolica, si emancipa. D’altra parte, sebbene la «storia» della forma democratica lefortiana non venga sufficientemente interrogata dagli interpreti, è stato Lefort stesso a ricordarci che essa proveniva da un «passato» teologico-politico:

³³ C. Lefort, *Philosophe?* (1985), in Id., *Écrire. À l’épreuve du politique*, cit., pp. 337-355; tr. it. *Filosofo?*, in Id., *Scrivere. Alla prova del politico*, cit., pp. 300-316, p. 303.

³⁴ Ibidem.

³⁵ C. Lefort, *L’immagine del corpo e il totalitarismo*, cit., p. 120.

³⁶ C. Lefort, *La question de la démocratie* (1983), pp. 71-88, ora in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 17-32; tr. it. *La questione della democrazia*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 17-31, p. 29.

³⁷ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., p. 298.

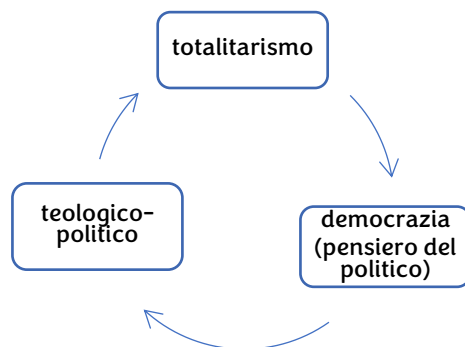
Ho tentato di attirare l'attenzione su tale cambiamento in diverse occasioni. [...] La singolarità della democrazia diventa pienamente comprensibile solo se ricordiamo cosa sia stato il sistema monarchico sotto l'*Ancien Régime*. In realtà, non si tratta tanto di ricordare ma di rimettere al centro della riflessione ciò che è stato trascurato a causa di una perdita di senso del politico. È infatti nel quadro della monarchia – di una monarchia di tipo particolare, che si è sviluppata in origine entro una matrice teologico-politica e ha fornito al principe un potere sovrano su un territorio, rendendolo al tempo stesso istanza secolare e rappresentante di Dio – che si sono disegnati sia i tratti dello Stato e della nazione sia una prima separazione tra la società civile e lo Stato³⁸.

In tal senso, possiamo affermare che pensare il politico vuol dire, per Lefort, aprire la strada verso un pensiero del teologico-politico. Non per via di una commistione, con l'avvento della democrazia, tra teologico e politico, come cercheremo di dimostrare, bensì perché non sarebbe possibile coglierne la radicalità senza interrogare il suo passato teologico-politico, senza capire cioè in cosa essa si distingua dal suo passato.

Un pensiero del politico è inoltre un pensiero del teologico-politico perché è la forma teologico-politica ad affinare e in qualche modo confermare l'idea lefortiana di una trascendenza che sempre attraversa il sociale, sebbene la trascendenza democratica prenda la forma paradossale di una trascendenza di questo mondo. Pensare la forma teologico-politica, quella democratica e quella totalitaria avrebbe permesso a Lefort di osservare le peripezie dell'immagine del corpo (dal doppio corpo del Re, al luogo vuoto democratico, disincorporato appunto, alla reincorporazione totalitaria) e di cogliere tutta la radicalità della forma democratica e al contempo la tragicità di una forma, quella totalitaria, che pretendeva eliminare ogni trascendenza del sociale.

Si tratta di temi, motivi e complicazioni che erano in parte impliciti nell'idea *politica* di totalitarismo risalente al 1956, e che percorrono una strada lunga vent'anni prima di annodarsi insieme. Possiamo forse illustrare tale nodo così:

³⁸ C. Lefort, *La questione della democrazia*, cit., p. 26.



Il nodo lefortiano: totalitarismo, democrazia, teologico-politico

Dopo averlo introdotto, possiamo soffermarci sul nodo lefortiano e sulle «tre fasi» del pensiero del politico lefortiano. Questo vuol dire, in primo luogo, riflettere ancora sulla data spartiacque del 1956. Quell'annata carica di eventi aveva infatti fornito l'occasione a Lefort di esprimersi in maniera originale in seno a *SouB* sulla società sovietica: il saggio *Le totalitarisme sans Staline* fa seguito alle dichiarazioni del «Rapporto segreto» che Nikita Chruščëv legge nella notte fra il 24 e il 25 febbraio '56 a conclusione della seduta dei lavori del XX Congresso del PCUS. È l'occasione, come è noto, per annunciare una politica di «distensione» e denunciare i crimini di Stalin e il «culto della personalità» staliniana. Per Lefort questo però vuol dire affermare una troppo facile corrispondenza tra la personalità del vecchio dirigente dell'URSS e la sostanza stessa del regime. Lefort si impegna da subito (il suo saggio viene pubblicato sul numero 19 di *SouB*, nei mesi luglio-settembre '56, proprio poco dopo che *Le Monde* aveva pubblicato il rapporto Chruščëv nel mese di giugno) a demistificare la semplificazione di Chruščëv. Com'era infatti possibile che la mitologia d'acciaio che sosteneva una «perfetta

corrispondenza tra il sistema economico e sociale e la direzione politica»³⁹ venisse di colpo a mancare? Che ne era delle sostanza stessa dell'URSS? Se tutti gli errori del regime venivano adesso attribuiti a Stalin, come mai «la nuova direzione, stigmatizzando vigorosamente il culto della personalità non si domanda neanche come sia stato possibile che si producesse»⁴⁰? Per Lefort, le contraddizioni del culto della personalità mostrano in definitiva come sia *tutta* la dirigenza e «il regime nel suo insieme a perdere il diritto divino alla verità storica»⁴¹. Detto altrimenti, al di là delle sue insidie retoriche, il rapporto apriva la strada a un'analisi critica del regime. Nel caso di Lefort, ciò voleva dire che esso offriva l'occasione per portare avanti un'analisi politica del fenomeno totalitario e della società sovietica. Il compito di pensare il sistema sovietico diviene inoltre ancora più urgente se si considera l'effetto suscitato dal rapporto Chruščëv e da quello delle rivolte di Berlino-Est del giugno 1953⁴². Nell'estate 1956 è invece Poznań a sollevarsi, seguita dalla già ricordata Budapest nell'ottobre-novembre dello stesso anno.

Primo capo: il totalitarismo nega lo scarto vitale tra Stato e società civile

Se si prende sul serio l'argomento del culto della personalità si abbandona automaticamente un'analisi di stretta osservanza marxista. Per Lefort infatti «un buon stalinista che è andato ripetendo per anni che i tratti isterici o demoniaci di Hitler potevano avere una funzione sociale solo perché esprimevano la degenerazione del capitalismo tedesco si trova per così dire solo di fronte al fenomeno staliniano, senza altra spiegazione che la sua essenza “malvagia”»⁴³. Interrogare invece la figura di Stalin con spirito più

³⁹ C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 19, 1956, pp. 1-72; ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 155-235, p. 158.

⁴⁰ Ivi, p. 168.

⁴¹ Ivi, p. 158.

⁴² Si tratta di una sollevazione operaia che ebbe come epicentro Berlino, che diede inizio alle dimostrazioni dal 17 giugno 1953 in Germania. Circa un milione di persone tra Berlino Est e tutta la RDT protestano contro le condizioni politiche ed economiche ivi vigenti, fino all'arrivo dei carri armati sovietici.

⁴³ C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, cit., p. 168.

autenticamente marxista avrebbe voluto dire coglierne pienamente il ruolo sociale. Per Lefort questo significava fare i conti con una forma di potere

che egli incarnava e che può riassumersi attraverso la concentrazione di tutte le funzioni politiche, economiche e giudiziarie sotto un'unica autorità, la subordinazione forzata di tutte le attività al modello imposto dalla direzione, il controllo degli individui e dei gruppi e l'eliminazione fisica di ogni opposizione (e di ogni sua forma)⁴⁴.

Stalin incarnava una forma di potere che una volta forgiato il proprio apparato politico durante la rivoluzione, vale a dire il partito, e messe a tacere le vecchie classi dominanti, si svincola da ogni controllo del proletariato. Già nel '56 Lefort non esita così ad associare stalinismo e totalitarismo, arrivando a pensare i tratti di una formazione politica senza precedenti, il *totalitarismo staliniano*⁴⁵. Quest'ultimo

emerge quando il partito concentra tutti i poteri nelle sue mani, si identifica con lo Stato e, in quanto Stato, subordina rigorosamente a sé tutte le altre istituzioni, sfuggendo a qualsiasi controllo sociale; quando, allo stesso tempo, all'interno del partito, la guida si libera di ogni opposizione e afferma la propria autorità incontrastata⁴⁶.

Lefort insiste sulla mancanza di ambiguità delle intenzioni di Stalin. Egli era infatti determinato a servirsi del terrore, non per salvaguardare una società rivoluzionaria ma perché questo era diventato un mezzo consustanziale alla nuova forza sociale che egli voleva instaurare, «il cui avvento presupponeva la rottura della *matrice* della vecchia società e il cui sostentamento richiedeva il sacrificio quotidiano dei nuovi membri all'unità dell'*organismo* già formato»⁴⁷. Non si tratta così per Lefort di limitarsi a mostrare la volontà staliniana di rendere il partito la forza storica in grado di concentrare nelle sue mani tutto l'apparato produttivo, quanto di mostrare il tentativo di sradicamento totale e totalitario di una società dal proprio alveo, per creare dal niente un nuovo organismo, e cioè un corpo politico ibrido in cui l'organico si combina con una funzionalità di tipo macchinale⁴⁸. Il partito e la burocrazia, allora, non possono essere la mera espressione di una tendenza più ampia di concentrazione del capitale nelle mani di un unico soggetto per la piena realizzazione del capitalismo di Stato. In altre parole, per

⁴⁴ Ivi, p. 169.

⁴⁵ Ivi, p. 174.

⁴⁶ Ivi, p. 170.

⁴⁷ Ivi, p. 176, corsivo nostro.

⁴⁸ C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, cit., pp. 117-118.

Lefort, bisogna comprendere la *realtà sociale* del partito⁴⁹. Se per capire il partito ci affidassimo infatti al solo movimento di razionalizzazione e burocratizzazione economica, quindi a una sofisticata forma di teleologia della storia, non avremmo lo spazio per porci una domanda circa la volontà eminentemente *politica* degli animatori del partito. In questo modo il partito finirebbe per apparire un semplice *deus ex machina* di una storia economica già scritta. Se, cioè, accogliessimo un'analisi più marcatamente economica *à la* Castoriadis non potremmo rendere ragione del fatto che, ad esempio, «in assenza di uno sconvolgimento sociale tale da spazzare via la fascia sociale capitalista dominante»⁵⁰, in paesi come gli Stati Uniti o l'Inghilterra non venga imposto il monopolio dell'economico da parte dello Stato e l'abolizione della proprietà privata. Detto altrimenti, per pensare la *lacerazione* che il totalitarismo sovietico impone alla società, lo si pensi o meno come la fase più o meno avanzata di una tendenza mondiale centripeta e burocratizzante⁵¹, è opportuno ragionare in termini di sconvolgimento sociale e di precise volontà politiche.

Solo adottando un pensiero non sorvolante la Storia, sembra suggerire l'analisi lefortiana, è possibile il tratto fondamentale del sistema totalitario: il fatto che lo Stato diventa consustanziale alla società civile e che viene negata ogni *differenza*, ogni *scarto* tra i due poli. O meglio, il totalitarismo *prova* a negare tale differenza. Nelle dense pagine del '56 troviamo così una prima definizione *politica* del totalitarismo. Quest'ultimo si configura come

una forma di società [...] in cui tutte le attività sono immediatamente collegate tra loro, deliberatamente presentate come modalità di un unico universo, nel quale predomina un sistema di valori in maniera assoluta, di modo che ogni sforzo individuale o collettivo debba necessariamente trovare un coefficiente di realtà in esso, e in cui infine il modello dominante esercita una coercizione totale, fisica e spirituale, sulla condotta degli individui. In tal senso, il totalitarismo ambisce a negare la separazione, caratteristica del capitalismo borghese, dei vari ambiti della vita sociale: politico, economico, giuridico, ideologico e così via. Conduce un'identificazione permanente tra di essi. Non si tratta quindi tanto di un'espansione

⁴⁹ C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, cit., p. 175.

⁵⁰ Ivi, p. 175.

⁵¹ Cfr. la tesi di Castoriadis del '49, cfr. *Socialisme ou Barbarie*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 1, 1949, pp. 7-46, ora in C. Castoriadis, *La società burocratica*, vol. I, cit., pp. 121-161.

mostruosa del potere politico nella società quanto di una metamorfosi della società stessa attraverso la quale il politico cessa di esistere come sfera separata⁵².

Il totalitarismo è, per Lefort, di una forma di società che non ha uguali nel mondo contemporaneo. Solo in URSS, infatti, il partito, avendo concentrato tutto il potere nelle sue mani, diviene «l'agente di una penetrazione completa della società civile da parte dello Stato [...] il termine medio per cui lo Stato diventa società o la società si tramuta in Stato»⁵³. Così, accentrare tutto il potere nell'entità del partito non vuol dire svincolarsi da ogni legge, alla maniera di una dittatura assoluta, ma invece tentare di incarnare la legge stessa a partire da un'istanza puramente sociale. Il carattere inedito del totalitarismo sta proprio nella sua *immanenza*, un termine cruciale per comprendere l'idea di totalitarismo in Lefort. Si tratta di un concetto che nel '56 è solamente accennato, ma che è già esemplificativo di un'analisi che si stava sforzando di cogliere l'inquietante differenza tra il tentativo di «socializzazione» sovietico e ciascuna impresa di dominio politico che aveva avuto luogo nella storia umana: attraverso la mediazione del partito, «lo Stato tende a diventare immanente nella società»⁵⁴.

In altre parole, il totalitarismo si prefigge di eliminare lo scarto, qualificato come «borghese» dal Marx della *Judenfrage*, tra lo Stato e la società civile. Proprio questo dualismo sarebbe ciò che permette di istituire una «differenza» in seno al sociale tra diversi domini relativamente indipendenti (economico, giuridico...). Sostenere, come ha fatto Lefort, che l'eliminazione dello scarto sociale è tipica dell'ambizione totalitaria, significa allora ripensare la natura stessa di questo scarto, mettendo in crisi la stessa analisi marxiana. Si può infatti sostenere che per il Lefort marxista del '56 lo scarto tra Stato e società civile si riduceva ad essere un connotato della società borghese? Proprio nella descrizione del tentativo totalitario di saturazione del sociale, Lefort scopre che quest'ultimo si propone di negare una caratteristica primordiale, e pertanto non semplicemente borghese, del sociale: la sua irriducibilità all'immanenza. Nel tentativo di assorbire il sociale nello Stato e nell'eliminazione di ogni eterogeneità del sociale, lo stato totalitario distrugge la società stessa, annienta i suoi stessi soggetti togliendo loro ogni creatività sociale. Lefort scrive che «lo Spirito burocratico incombe sui burocrati come

⁵² C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, cit., p. 190-191.

⁵³ Ivi, p. 191.

⁵⁴ Ivi, p. 192.

una divinità indifferente»⁵⁵, di modo che «ogni funzionario può senz'altro dire: l'État c'est moi, ma lo Stato è l'Altro, la cui norma regna come una fatalità indecifrabile»⁵⁶. Per quanto riguarda invece gli operai, il progetto della forma totalitaria è di «integrare il proletariato nella vita sociale, facendo “riconoscere” il suo Stato come quello dell'intera società, e al contempo negare al proletariato questa integrazione nell'appropriazione dei frutti del suo lavoro e nella privazione di qualsiasi creatività sociale»⁵⁷. Il riferimento «all'unità ideale della società» tradisce un movimento effettivo di determinazione di «una nuova spietata divisione tra padroni e schiavi» che ha come risultato la distruzione della società, «la stereotipia dei valori dominanti»⁵⁸. Il partito, così, attraverso una logica totalitaria di unità sembra «superare» la divisione marxiana tra società civile e Stato, che tuttavia si ripresenta in un'altra forma, «aggravata»⁵⁹. Lefort lascia qui presagire che la divisione tra società civile e Stato non sia mai dialetticamente riassorbibile, arrivando così a definire la contraddizione fondamentale del totalitarismo proprio attraverso la perniciosa volontà di eliminare questo scarto:

Le condizioni che generano il sistema creano sia un'identificazione tra Stato e società civile, in cui si tende ad abolire ogni distinzione tra politica, economia, diritto, ideologia, ecc. sia un *divorzio radicale* tra società e Stato, che ristabilisce una coercizione dell'apparato di governo su tutte le attività concrete e una mostruosa autonomia della politica⁶⁰.

Proprio per via di questo «divorzio radicale» tra società e Stato non esiste davvero, nella forma totalitaria, la politica. La mostruosa autonomia del politico cui esso ambisce la conduce all'annichilimento stesso della politica e dell'intera società. D'altra parte, è proprio per via di tale contraddizione essenziale che il totalitarismo, poiché nega le condizioni di possibilità stesse del politico, «genera le condizioni del suo rovesciamento», e si rivela inoltre essere un regime dalla «vulnerabilità inedita»⁶¹. Così, nello sforzo di

⁵⁵ Ivi, p. 184.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ivi, p. 189.

⁵⁸ Ivi, p. 191.

⁵⁹ Ivi, p. 185.

⁶⁰ Ivi, p. 195, corsivo nostro.

⁶¹ Ivi, p. 189. Lefort tornerà su questo aspetto circa vent'anni dopo, quando rifletterà ancora sul senso della rivoluzione antitotalitaria ungherese: «Il totalitarismo risulta essere il sistema di dominio più efficace, ma anche il più vulnerabile», Id., *Une autre révolution* (1977) in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 235-259, p. 251.

delineare i tratti di un totalitarismo che non si esaurisce né si identifica solo con Stalin⁶², Lefort individua dei nuclei teorici essenziali che avrebbe poi sviluppato e ripreso, come abbiamo visto, circa vent'anni dopo. Nel saggio del '56 troviamo così abbozzata l'idea di totalitarismo come regime di una pericolosa immanenza, per via del tentativo di abolizione della «separazione dello Stato e della società civile»⁶³, ma troviamo anche l'idea che il sistema totalitario si regge sul sacrificio continuo di «nemici interni» al fine di permettere all'organismo totalitario di riconoscersi come tale, così come l'idea di regime totalitario come negazione del politico. Queste idee avrebbero portato Lefort, proprio a partire dal saggio del '56, a pensare che il regime totalitario fosse intrinsecamente votato allo scacco e vulnerabile proprio perché negava le caratteristiche fondanti del sociale, sebbene si configurasse come la forma politica più temibile per via di quegli stessi tratti.

Di lì a poco, sulla breccia aperta dalla Rivoluzione ungherese, nel ventesimo numero di *SouB*, Lefort sembra mettere alla prova le idee sviluppate nel saggio sul totalitarismo. Infatti, proprio mentre egli tenta di rendere ragione delle rivendicazioni democratiche degli insorti, è costretto ad ammettere che «gli operai non erano obnubilati dall'ideologia borghese; nell'avanzare rivendicazioni democratiche si battevano *anche* per la loro causa. Infatti, queste rivendicazioni restituivano voce alle masse popolari nel loro insieme, la cui voce era stata soffocata dalla dittatura»⁶⁴. Qualche anno dopo,

⁶² Dal momento che è una «forma di società» avente il suo organo principale nel partito, sebbene Stalin ne sia l'incarnazione e il vero iniziatore. Non si può infatti, per Lefort, parlare *stricto sensu* di un totalitarismo pre-staliniano: «Non solo Lenin riuscì, fino alla sua morte, a promuovere l'idea, se non del controllo, almeno della limitazione del potere del partito, a riconoscere l'esistenza di una "lotta economica" dei lavoratori all'interno della società post-rivoluzionaria e a concedere una relativa autonomia ai sindacati, ma le basi della sua politica, come quelle della politica di Trotsky, non erano quelle che sarebbero state in seguito stabilite. Per entrambi, e per la stragrande maggioranza dei dirigenti di quel periodo, tutte le misure "totalitarie" erano considerate provvisorie; sembravano imposte dalla situazione, semplici espedienti improvvisati per mantenere in vita l'URSS in attesa della rivoluzione mondiale, per imporre la disciplina della produzione in un periodo in cui la disorganizzazione economica causata dalla guerra civile era tale che la democrazia sembrava incapace di risolverla», C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, cit., p. 171. Di conseguenza, sebbene la dittatura del partito venga, di fatto, imposta già dagli albori della Rivoluzione, limitandosi a «sviluppare fino alle estreme conseguenze i tratti del partito d'avanguardia» staccato dalle masse operaie, resta il fatto che nel periodo pre-staliniano nessuna forza sociale esce dalla contraddizione tra metodi totalitari (la concentrazione di tutti i poteri nelle mani dello Stato) e fini proclamati della rivoluzione (l'istituzione di una società socialista), in un quadro in cui, nota Lefort, «la differenziazione dei salari è così lieve che non crea alcuna base sociale materiale per un nuovo strato dominante». È solo con Stalin e con l'affermazione, nel 1923, della linea del "socialismo in un solo paese" che si *legalizza* (ivi, p. 172) lo stato di fatto.

⁶³ C. Lefort, *Préface*, in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. p. II.

⁶⁴ C. Lefort, *L'insurrection hongroise*, cit., p. 223.

quell'«anche» avrebbe assunto un significato pieno, e lo avrebbe cioè portato a pensare il regime democratico fuori dalla critica marxiana.

Nel saggio del '56 *Le totalitarisme sans Staline* Lefort aveva infatti posto una prima base per pensare la divisione del sociale senza per questo ricondurla alla contraddizione marxiana tra Stato e società civile tipica della democrazia borghese. In altre parole, il tentativo di immanenza totalitaria, il suo progetto di eliminazione di ogni differenza aveva reso urgente il compito di ripensare il senso di questa stessa «differenza» in seno al sociale. Questo non vuol dire però riabilitare la «democrazia borghese», bensì riflettere in maniera radicale sul senso *politico* del sociale, e cioè sulla valenza di una differenza e di uno scarto che cominciano ad essere pensati come elementi propri del sociale stesso⁶⁵. Rompere con il quadro marxista significa pensare il sociale non più a partire da una rete di relazioni, di cui la storia o la filosofia potrà infine svelare le ragioni per cui è tale o la trama complessiva, ma come una *forma* integrale.

Secondo capo: la democrazia e l'istituzione sempre divisa del sociale

Il sociale che Lefort, dalla fine degli anni '60, inizia a concepire sulla scia del suo pensiero politico del totalitarismo, non viene più pensato a partire da un'origine definita, come avveniva nello strutturalismo (il sociale in quanto complesso di segni) o nel caso di almeno una parte della speculazione marxiana, quella più “positiva” (il sociale come elemento derivato di una lotta economica di cui si conoscono le leggi). Esso viene pensato piuttosto a partire dall'originario, da un interrogativo fondamentale. È il regime democratico ad offrire a Lefort l'occasione di ripensare il sociale e il politico. Il difficile

⁶⁵ «Questa riscoperta, questa rivalutazione della separazione all'interno del sociale non significa in alcun modo un ritorno alla separazione tra società civile e Stato propria del capitalismo borghese, ma il reinvestimento di questa separazione e di quella tra le diverse sfere del sociale – politica, economica, giuridica, culturale, eccetera – così come si manifestano e si dispiegano all'interno dell'universo democratico» M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, art. cit., p. 94.

quanto emblematico testo del '71 pubblicato su *Textures* sulla base di una rielaborazione a quattro mani, con Marcel Gauchet, del suo corso del 1966-67 all'Università di Caen, fornisce numerosissimi elementi della significativa connessione tra pensiero del politico e pensiero della democrazia⁶⁶. Le parole di apertura del corso (*Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*) chiariscono che l'elaborazione di un pensiero del regime democratico richiede di rompere sia con il razionalismo liberale sia con l'interpretazione della realtà sociale data dal marxismo. Infatti, pur contrapposte, entrambe le posture tenterebbero di andare oltre l'enigma del politico. Al cuore dell'istituzione del sociale, scrivono gli autori, non vi è infatti una legge empirica ma piuttosto una domanda:

Il luogo di iscrizione di tale sistema non è altro che quello di una *domanda*: la domanda posta al sociale dalla sua origine. La logica che organizza un regime politico, al di là del discorso esplicito in cui lo si coglie inizialmente, è quella di una *risposta* articolata alla domanda aperta dall'avvento, e nell'avvento, del sociale in quanto tale. Attraverso le forme di organizzazione dell'assegnazione del potere che la governano, una società comunica in modo singolare con il fatto che vi sia società, che si dia *l'emergere del sociale*⁶⁷.

Dire che il sociale si genera da un enigma non vuol dire che non è possibile conoscere le forme sociali. Ciò significa semplicemente abbandonare una filosofia inglobante e pensare la condizione stessa dell'«emergere del sociale», vale a dire accogliere il fatto che il sociale non sia mai coincidente con sé stesso, e che implichi sempre una divisione fondamentale da sé. Il «doppio» empirico di tale divisione ontologica e originaria, è la divisione che si istituisce tra il potere e la stessa società. Proprio attraverso il potere, una società «comunica in modo singolare» con se stessa. Questo doppio scarto⁶⁸ impedisce a chi voglia interrogare il sociale di ridurlo a un senso tutto empirico così come di confondere la divisione originaria del sociale con le forme che essa assume nelle diverse società:

Dire che il significato del sistema politico di una società si trova nel rapporto che esso stabilisce con la divisione originaria da cui emerge il sociale, non significa affermare che tale sistema abbia una capacità

⁶⁶ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, cit. Claude Lefort insegna all'Università di Caen dal 1967 fino al 1971, ricoprendo il ruolo di direttore del Dipartimento di Sociologia della Facoltà di Lettere.

⁶⁷ Ivi, pp. 8-9.

⁶⁸ Sulla doppia divisione, quella originaria e quella tra potere e società, cfr. A. Lanza, *Looking for a sociology worthy of its name: Claude Lefort and his conception of social division*, art. cit., in particolare pp. 75-77.

riflessiva attraverso la quale penetrerebbe la sua essenza nell'ordine del sapere e si dispiegherebbe di conseguenza. Il rapporto con l'originario non è semplice presa in considerazione di un luogo posto a distanza. È l'originario stesso che chiama il gesto istituyente, messo in moto dal doppio movimento di cancellazione e presentazione attraverso cui si dà l'origine⁶⁹.

Viene, in queste righe, esplicitato che l'istituzione del sociale, la messa in forma di una società, ha a che fare con l'ordine dell'originario e non con quello dell'origine. Quando parliamo del sociale noi siamo, allora, già presi negli effetti di un primario gesto istituyente di cui facciamo, senza poterlo conoscere pienamente, una continua esperienza. Così come per Merleau-Ponty l'istituzione si riferisce a «quegli eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli» e agli eventi «che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo, ma come appello a un seguito, come *esigenza di un avvenire*»⁷⁰, così per Lefort il senso politico di una società implica l'esistenza di una «dimensionalità originaria del sociale»⁷¹ che implica allo stesso tempo una messa in forma specifica della storicità del sociale. Nelle sue differenti forme (si considerino le società selvagge che scongiurano la storia, o la democrazia, la società storica per eccellenza), l'istituirsi di una società è «esigenza di un avvenire», poiché l'origine si dà sempre come scarto da sé, come scarto dall'originario. Il sociale è dunque intrinsecamente storico perché si configura come la risposta fornita alla propria lacerazione originaria, come la risposta, cioè, data al «fatto» della propria divisione. Storicità e divisione, fanno sì, allora, che non si possa «tornare» all'origine, poiché essa è già da sempre istituita: «ogni tentativo di inscrivere l'origine in una cronologia [...] non può che portarci a perdere la dimensione dell'originario»⁷².

Accogliere il fatto che il sociale sia «fondato» da un'origine assente ha almeno tre importanti conseguenze. In primo luogo, se l'originario implica uno scarto da sé del sociale, questo scarto non si dà mai come a-priori, vale a dire che la divisione originaria del sociale non si appiattisce mai su una divisione empirica, come quella tra classi, ad esempio. Lefort lo scrive nel fondamentale saggio dell'81 *Permanenza del teologico-politico?*:

⁶⁹ Ivi, p. 10.

⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 176.

⁷¹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., p. 261.

⁷² C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, cit., p. 12.

Assegnando lo statuto di realtà ai rapporti di produzione e alla lotta di classe, per esempio, si dimentica che la *divisione sociale* è definibile soltanto se rappresenta una divisione interna [...], soltanto se partecipa di uno stesso ambiente, di una stessa “carne” [...]; non basta che i termini della divisione siano determinati sulla base dei loro rapporti, ma occorre che lo siano in virtù della loro comune inclusione in un medesimo spazio, attestando una comune percezione di tale inclusione⁷³.

È l’aderenza dei soggetti a uno stesso regime politico, per via della forma assunta dalla divisione originaria e nonostante la divisione stessa, a essere dunque primaria. La divisione originaria del sociale non è oltrepassabile né riducibile alle sue espressioni empiriche:

non avrebbe quindi senso fare dell’irriducibile divisione originaria che troviamo nella divisione di classe e nella divisione dell’istanza del potere dalla società civile un a-priori. Lungi dall’essere mai riconoscibile come divisione di fatto, essa è inafferrabile – è costantemente in gioco, quasi scompare, ritorna, fino a quando, nell’istante stesso in cui si manifesta, rischia la sua stessa scomparsa⁷⁴.

La divisione originaria del sociale non scinde il sociale «in “parti” estranee le une alle altre: attraverso di essa, il sociale si rapporta a se stesso, lacerandosi, e acquisisce la propria identità»⁷⁵. Questa identità è riconoscibile nella divisione empirica che la divisione originaria istituisce nelle forme sociali. Nel caso della società democratica, essa prende la forma di una divisione tra Stato e società civile. Voler scambiare questa divisione con la sola *alienazione* del potere o ridurre lo Stato alla sola espressione della volontà del gruppo dominante, significherebbe considerare tale divisione come un’oggetto in sé, adottando un pensiero «di sorvolo» sul sociale. La conseguenza forse inattesa di questo pensiero e della postura metodologica che implica, è che la rinuncia a un pensiero totalizzante del sociale non sacrifica, tuttavia, l’idea di una totalità del sociale stesso, sebbene non si presuma afferrarla, laddove «la scienza marxista» aveva avanzato «la pretesa di ricostituire una totalità reale o ideale»⁷⁶. Quello dell’istituzione del sociale è un pensiero del «fatto sociale totale», il quale

non è necessariamente alla ricerca di quell’oggetto inafferrabile che è la totalità; quello che cerca in un regime, in una forma di società, è un principio di organizzazione in grado di spiegare in quale modo singolare le classi, i gruppi o le condizioni siano differenziate e messe in relazione tra loro; e

⁷³ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., p. 261.

⁷⁴ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l’institution du social*, cit., p. 13.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., p. 261.

contemporaneamente, in quale modo specifico siano individuati i criteri (economici, giuridici, estetici, religiosi...) in funzione dei quali viene a strutturarsi l'esperienza della coesistenza⁷⁷.

La seconda conseguenza di un sociale pensato a partire dall'originario interessa la dimensione del potere. Se il sociale non è mai appiattito su sé stesso, ciò significa che quando si scarta da sé, esso ha bisogno di riconoscersi in un polo in grado di restituirgli un'immagine di sé. Proprio perché c'è scarto del sociale e che questo non si riduce mai a una serie di relazioni, il polo di «identità» del sociale viene guardato attraverso una nuova luce. Da mero dispositivo di dominio, per Lefort, il potere diviene una delle dimensioni proprie e necessarie del sociale stesso. Il fatto che il sociale abbia bisogno di riconoscersi in un «polo simbolico», implica che lo scarto del sociale da sé *preceda* ontologicamente le forme che questo scarto assume nelle diverse forme sociali. Proprio perché il potere mette in forma una divisione non eludibile, esso è una dimensione necessaria e non riducibile alla sola dominazione politica. Non esistono, infatti, per Lefort società senza potere, sebbene esistano forme molto diverse di potere.

Il potere fornisce al sociale la dimensione della propria spazialità. Nel testo del '71 è ancora una volta chiamata in causa la divisione tra Stato e società civile tipica della democrazia moderna. L'obiettivo di Lefort è quello di mostrare la forma peculiare assunta dall'originaria divisione del sociale in democrazia, e così di rendere ragione di una certa configurazione del potere stesso: «con la scissione tra potere e società civile appare una dimensione di *esteriorità*, intesa come dimensione dell'identità del sociale»⁷⁸. Il potere è ciò che conferisce un senso all'esteriorità della società rispetto a sé stessa, è il polo che rende *visibile*, in modo diverso in ciascuna società, lo scarto *invisibile* che le taglia tutte:

Lo spazio sociale si delimita a partire da esso [il potere]: la garanzia simbolica offerta agli esseri umani di incontrarsi nello *stesso* campo promette l'efficacia della loro azione, senza che il piano in cui si verifica la loro comune appartenenza debba mai materializzarsi⁷⁹.

Il potere è un luogo «altro» dal sociale sebbene, allo stesso tempo, permetta al sociale di riconoscersi. È l'interno e l'esterno dello spazio sociale, la necessaria conseguenza del fatto che il sociale, «aperto nel suo essere al suo fondamento presente-

⁷⁷ Ivi, pp. 261-262.

⁷⁸ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, cit., p. 17.

⁷⁹ Ibidem.

assente [...] è donazione e istituzione continua di se stesso»⁸⁰. Se il sociale è istituzione continua di se stesso questo vuol dire, inoltre, che il potere mette in forma l'assenza mai dell'origine: per questa ragione il potere ha valore simbolico. Questo significa allora che il sociale è sempre attraversato da una trascendenza, la trascendenza della stoffa simbolica del potere. Così, ciò che permette di distinguere la società «primitiva» dalla forma teologico-politica o dalla società democratica, è il rapporto che ciascuna di esse istituisce con la trascendenza e l'alterità stessa del sociale. Per cogliere ciò che contraddistingue l'istituzione di una società, ciò che le fa assumere una forma tipica, la domanda che bisogna porsi è: qual è il grado di tolleranza di una società nei confronti dell'alterità che attraversa *ogni* forma sociale?

Il terzo corollario di questo pensiero del politico implica che ammettere la necessità di una mediazione, di un polo simbolico del potere, vuol dire anche rinunciare all'idea di totalità e di sapere assoluto. Se l'origine è sempre istituita e mai data, il sociale non può mai arrivare alla conoscenza chiara di sé. Il sociale è lavorato da una domanda circa la sua identità e da una lacerazione essenziale alla quale pone rimedio «riconoscendosi» in un'immagine e nel polo simbolico del potere:

In quanto spazio simbolico, lo spazio sociale esiste solo nella misura in cui non è uno spazio reale. La fondazione del sociale, e l'istituzione continua dell'identità del suo spazio, è inseparabile da una perdita della totalità – e di conseguenza dalla possibilità che una società possa mai conoscere se stessa, dalla possibilità che possa mai riuscire a coincidere con se stessa⁸¹.

Che la società non si conosca, vale a dire che non sia immanente rispetto a sé stessa, non implica che essa perda ogni possibilità di razionalizzazione della propria esperienza. Al contrario, sostiene Lefort, è proprio la perdita della totalità a porsi come la condizione di possibilità del politico stesso:

Ma questa perdita di totalità si rivela sensata: ponendosi come esclusione interna al suo compimento, il sociale è fin dall'inizio segnato dal tentativo di ricongiungersi a se stesso e dal sicuro fallimento di tale impresa. Esso è fondamentalmente interrogativo, in quanto porta con sé l'alternativa di accettare o trasgredire la sua Legge di costituzione, dato che ogni sistema politico si articola intorno alla rinuncia a

⁸⁰ Ivi, p. 13.

⁸¹ Ivi, p. 18.

essere il regime giusto, o all'ambizione mortale di raggiungerlo – mortale, poiché il raggiungimento di una totalità riconciliata, al netto di ogni divisione, equivarrebbe alla scomparsa dell'essere sociale del sociale⁸².

Solo la democrazia sembra accogliere costitutivamente questa dinamica interrogativa, parziale e perciò umana, tipica di ogni istituzione del sociale e dunque di ogni società⁸³. Mentre nella minaccia della «totalità riconciliata» possiamo facilmente riconoscere un riferimento alla forma totalitaria. D'altra parte, come abbiamo visto, proprio il testo del '56 sul totalitarismo aveva per la prima volta tematizzato l'idea di uno scarto del sociale da sé.

Per tentare di chiarire ancora il denso testo del '71 occorre far riferimento ai numerosi rimandi lacaniani e merleau-pontiani, che erano già impliciti nella preferenza verso l'originario invece che verso l'origine, nell'idea di scarto e in quella di rinuncia alla totalità⁸⁴. Così come il soggetto lacaniano è sempre diviso e attraversato dalla freudiana *Spaltung* (scissione), e si «aliena» proprio per questo nell'alterità della sua immagine allo specchio, così il sociale, internamente diviso, riproduce la propria divisione riconoscendosi nel polo simbolico del potere. Ma così come il soggetto rimane «intrappolato nell'illusione di ciò che crede essere la sua identità, che rende ora impossibile e illusorio ogni tentativo del soggetto di accedere a se stesso, perché l'immagine del suo sé lo rimanda a un altro che non è lui»⁸⁵, allo stesso modo, il sociale non smette mai di fare i conti con l'alterità che l'attraversa. D'altra parte, nel caso dell'identificazione edipica, vale a dire l'identificazione *simbolica* del soggetto tale da permettergli di superare la fase «immaginaria» dello specchio, l'io insegue un ideale mai

⁸² Ivi, pp. 18-19.

⁸³ Nel 1983 Lefort potrà dire quanto qui era solo in nuce, il fatto cioè che è l'esperienza democratica stessa ad aprire questo tipo di riflessione sul politico in generale: «mi sembra strano che la maggior parte dei nostri contemporanei non percepisca il debito della filosofia nei confronti dell'esperienza democratica, che essi non ne facciano un tema della loro riflessione, non vi riconoscano cioè la matrice della loro stessa interrogazione e non la esplorino a fondo», C. Lefort, *La questione della democrazia*, cit., p. 30.

⁸⁴ Tutto il paradigma strutturalista, nel quale si può inserire Jacques Lacan almeno a partire dal 1949, è accomunato dalla tendenza all'elusione dell'origine: «così come un linguista del calibro di Jakobson non si sogna certo di spiegare l'origine della Lingua, ma si accontenta di descrivere una lingua o un dato meccanismo linguistico tale e quale si presenta ai suoi occhi; e così come Lévi-Strauss non intende certo spiegare l'origine del Mito, ma descrivere piuttosto la struttura della tante configurazioni mitologiche che analizza; Lacan [...] non si pone il problema dell'origine», D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 46. La finezza di Lefort sta, però, nel fatto che la mancanza dell'origine non rappresenta l'occasione per conferire scientificità alle espressioni sistematiche del sociale. In altre parole, per Lefort la rinuncia all'origine non rappresenta l'alibi per rinunciare all'idea di un riferimento primordiale del sociale.

⁸⁵ F. Dosse, *Histoire du structuralisme I*, cit., p. 120.

totalmente raggiungibile, in un'identificazione sempre in corso⁸⁶. E così è per il sociale lefortiano, sempre alle prese, per via dello scarto da sé, con la domanda circa il suo essere. Una delle differenze, però, con l'impianto lacaniano sta proprio nella storicità profonda che questa idea di sociale porta con sé, così come l'accento posto sulla capacità *generativa* della divisione stessa. La proposta lefortiana è interessante proprio perché è irriducibile all'approccio strutturalista e perché riuscì a tenere insieme, in una sintesi originale, l'apporto filosofico proveniente dalle diverse correnti del suo tempo. È proprio questa caratteristica a rendere difficile il lavoro di interpretazione. L'idea di divisione originaria del sociale, prossima alla lacerazione lacaniana del soggetto, alla «deiscenza»⁸⁷ di quest'ultimo, si combina, per esempio, con l'idea merleau-pontiana secondo la quale questa stessa divisione vada compresa anche come l'apertura che implica l'appartenenza del soggetto a una visibilità generale, ad una stessa carne⁸⁸. È inoltre di ascendenza merleau-pontiana la dinamica storica dell'istituzione del sociale, vale a dire il fatto che in Lefort l'accento cada sulla storicità dell'istituzione invece che sull'immutabilità di una struttura. D'altra parte, sarà Lefort stesso ad affermare l'originalità della sua proposta. Negli atti di un simposio del 1982 – siamo dunque nella “terza fase” lefortiana – organizzato dal Collège de Psychanalystes e intitolato “Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique”, egli precisa che la sua riflessione sulla portata simbolica del politico si era ispirata alla riflessione di autori classici come Machiavelli, La Boétie e Marcel Mauss, e che non bisognava dunque fermarsi a quanto aveva detto il paradigma strutturale a proposito del simbolico⁸⁹. In quell'occasione egli offrì, inoltre, una rara definizione di simbolico:

Quando parliamo di organizzazione simbolica, di costituzione simbolica, cerchiamo di ritrovare al di là delle pratiche, delle relazioni, delle istituzioni che sembrano dei dati di fatto, naturali o storici, un insieme

⁸⁶ Cfr. J. Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, in Id., *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 23-84; tr. it. *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Torino, Einaudi, 2005.

⁸⁷ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, cit., p. 90.

⁸⁸ «Quando ritrovo il mondo attuale, così com'è, sotto le mie mani, sotto i miei occhi, contro il mio corpo, io ritrovo molto di più che un oggetto: un Essere di cui la mia visione fa parte, una visibilità più vecchia delle mie operazioni o dei miei atti. Ma ciò non significa che ci sia, fra me e questo Essere, fusione, coincidenza: viceversa, ciò si effettua perché una specie di *deiscenza* apre in due il mio corpo, e perché fra il corpo guardato e il corpo guardante, fra il corpo toccato e il corpo toccante, c'è ricoprimento o sopravanzamento, cosicché si deve dire che le cose passano in noi nello stesso modo in cui noi passiamo nelle cose», M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 141-142.

⁸⁹ «La riflessione sul simbolico non sta nei confini del lacanismo», C. Lefort, F. Roustang, *Le Mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique*, in «Psychanalystes. Revue du Collège des psychanalystes», n. 9, 1983, pp. 3-70, p. 42.

d'articolazioni che non sono *deducibili* dalla natura o dalla storia, ma che impongono la comprensione di ciò che si presenta come reale. Laddove la filosofia classica operava distinguendo tra idee e mondo sensibile, laddove la filosofia moderna distingueva tra condizioni trascendentali dell'esperienza e realtà fenomenica, noi cerchiamo di individuare una stratificazione di "schemi di organizzazione" che non sono atemporali, che non rimandano a un puro *a priori* – la diversità e la flessibilità delle culture ce lo ricordano – e che non sono nemmeno *nel* tempo, poiché regolano i modi di figurazione dell'identità collettiva o individuale, i modi di distinzione del sé e dell'altro, i modi fondamentali della comunicazione⁹⁰.

Il simbolico lefortiano è un «quasi-trascendentale»⁹¹ dell'esperienza sociale. Per Lefort, il simbolico è infatti intimamente legato al concetto di politico: il politico ha sempre una portata simbolica perché una società non è mai immanente a se stessa. Spetta poi al potere esprimere la simbolicità del politico e l'alterità che le è propria:

La stranezza è che si associa la nozione di simbolico e quella di cultura [...] ma ci si ferma di fronte al politico. Eppure [...] non appena ci interroghiamo sulla natura del potere siamo invitati a porci domande su una certa modalità di divisione e di articolazione del potere con l'insieme sociale, della società con se stessa, di ciò che indica per essa un dentro e un fuori, a porci domande sul rapporto tra potere, legge e sapere, sulle varie forme di divisione sociale interna, e così via. In breve, siamo alla ricerca di schemi generatori di un ordine sociale, di un'esperienza della realtà, della legittimità e della verità in quanto tali⁹².

Dunque, nelle forme politiche non vi è in ballo né il simbolico matematizzante di Lévi-Strauss⁹³, né l'accento cade sull'«alienazione» del simbolico lacaniano. Tuttavia, nell'idea di divisione originaria del sociale, come abbiamo visto, può essere in parte ritrovata la scissione originaria del soggetto di cui aveva parlato Lacan, allo stesso modo in cui nell'idea di simbolico che evoca la coesistenza di una presenza e di un'assenza⁹⁴, si può ritrovare un'interessante interferenza con il potere lefortiano. Pur nella loro irriducibilità, sono possibili paralleli tra i due autori perché entrambi pensarono la

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, art. cit., p. 114.

⁹² C. Lefort, F. Roustang, *Le Mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique*, cit., pp. 42-43.

⁹³ C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, cit., p. XXXVI.

⁹⁴ Cfr. in particolare J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio* (1953), in Id., *Scritti*, vol. I, cit., pp. 230-316. Su questo, Davide Tarizzo: «L'identificazione simbolica con il padre è un'identificazione con un Ideale *colto come tale* [...]. Grazie a essa, il soggetto afferra che non può fissare una volta per tutte la propria identità, immortalarla nell'immagine di un Io (*moi*) che in realtà non gli appartiene, ma deve continuare a identificarsi, a ricostruire sempre la propria identità, per non soccombere alla negatività del corpo-in-frammenti. Ora, questa contrapposizione tra un meno e un più, o tra lo zero e l'uno, che caratterizza la relazione tra il corpo-in-frammenti e l'Io, è la stessa che Lacan ritrova alla radice di ogni fenomeno simbolico: è la contrapposizione tra un'assenza (il corpo-in-frammenti) e una presenza (l'Io)», *Introduzione a Lacan*, cit., p. 43.

divisione e la profondità simbolica che essa implicava. D'altra parte era stato proprio Lacan, come Lefort, a vedere quanto Lévi-Strauss si preoccupasse al contrario di eliminare la trascendenza del simbolico⁹⁵. È arrivato il momento di soffermarsi più a lungo sul modo attraverso il quale Lefort pensa la trascendenza del politico e in che modo la religione l'abbia aiutato a concettualizzarla. Ciò non vuol dire, come vedremo, che politico e religioso vadano pensati insieme.

Terzo capo: trascendenza democratica e trascendenza teologico-politica

Per Lefort, il sociale è sempre attraversato da una trascendenza, che questa sia la trascendenza di un mondo assolutamente altro, come nel caso delle società primitive, o che sia riconoscibile nella divisione tra il visibile e l'invisibile, vale a dire nella divisione tra un corpo mortale del Re e il suo corpo immortale garanzia della legge terrena. Oppure che si tratti di una trascendenza senza trascendente⁹⁶, senza figura e senza corpo, di una trascendenza di questo mondo, come accade in democrazia con l'istituzione di un luogo vuoto del potere. Così, una volta entrati nella «terza fase», quando è ormai stata formulata l'idea di una divisione originaria del sociale, Lefort può riflettere sui modi assunti dalla trascendenza implicita nell'idea di divisione, nelle diverse formazioni sociali. Nell'ultima «fase» del suo pensiero, egli si dedicò infatti non solo alla forma democratica ma, proprio

⁹⁵ «[Lévi-Strauss] teme che, sotto la forma dell'autonomia del registro simbolico, rifaccia capolino, mascherata, una trascendenza per la quale [...] prova solo timore e avversione. In altri termini, teme che dopo che abbiamo fatto uscire Dio dalla porta, lo facciamo entrare dalla finestra. Non vuole che il simbolo, sia pure sotto la forma straordinariamente depurata sotto la quale lui stesso lo presenta, non sia che una riapparizione di Dio sotto una maschera», J. Lacan, *Le séminaire livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Paris, Seuil, 1978; tr. it. *Libro 2.: L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi: 1954-1955*, Torino, Einaudi, 1991, p. 45. Sulla spinosa questione del simbolico tra antropologia e psicanalisi cfr. L. Scubla, *Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan*, in «Revue du MAUSS», 1/37, 2011, pp. 253-269, l'opera di C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2011, in particolare pp. 369-397 e il già ricordato V. Descombes, *L'équivoque du symbolique*, art. cit.

⁹⁶ M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, art. cit., p. 126.

per coglierla nella sua radicalità, al passato stesso della democrazia. Egli aveva individuato nella forma teologico-politica il modello di istituzione del sociale che aveva preceduto la democrazia. Pensare il teologico-politico, però, gli aveva permesso di pensare più ampiamente a una forma archetipica di trascendenza, e cioè quella religiosa. Come il politico, vale a dire la risposta che ogni società dà al «fatto» della propria divisione, il religioso è in grado di portare a espressione la *profondità* del mondo. Di conseguenza, per Lefort, sia il politico che il religioso assumono un valore intrinsecamente simbolico. La religione riesce forse in maniera più semplice e diretta a esprimere la trascendenza del mondo, ma questo non deve far pensare che tale trascendenza sia solo di carattere religioso. Il religioso è solo uno dei modi per esprimerla. Solo il politico è infatti in grado di rendere conto delle inesauribili modalità attraverso le quali una società può elaborare il fatto della propria divisione, vale a dire i modi in cui essa mette in forma la propria alterità. Parlare allora della trascendenza del politico non significa affermarne il carattere religioso, ma semplicemente fare riferimento all'alterità stessa che caratterizza il politico. Dalla concezione di politico elaborata in questa terza fase, deriva così l'idea che

non sia possibile separare ciò che dipende dall'elaborazione di una forma politica – in base alla quale vengono fissate la natura e la rappresentazione del potere e della divisione del sociale (le divisioni tra le classi e i gruppi), e contemporaneamente si strutturano le dimensioni di un'esperienza del mondo – e ciò che dipende dall'elaborazione di una forma religiosa, in base alla quale il visibile testimonia una profondità, i vivi si nominano nella relazione con i morti, la parola degli uomini trova la sua garanzia in un accordo primario, i diritti e i doveri vengono formulati secondo una legge originaria. In breve, sia il politico sia il religioso pongono la riflessione filosofica di fronte al simbolico – non nel senso in cui lo intendevano le scienze sociali, ma nel senso che entrambe, con le loro specifiche articolazioni, presiedono un accesso al mondo⁹⁷.

Questo non vuol dire, per Lefort, che il religioso rimanga sempre commisto al politico. La forma democratica, come vedremo, è infatti la prova dell'avvenuto scioglimento del nesso teologico-politico, nella forma di una *désintrication* tra religioso e politico⁹⁸. Pensare il religioso è essenziale per cogliere il passato della democrazia e per portare avanti una ricerca esigente sul sociale, capace di pensare l'alterità che lo attraversa. Il religioso diviene allora interessante ai fini stessi del rinnovamento della

⁹⁷ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., p. 265-266.

⁹⁸ Ivi, p. 264.

filosofia politica, sebbene quest'ultima abbia beninteso un linguaggio e degli intenti molto diversi:

Che la società umana si apra a se stessa solo in quanto presa in un'apertura che essa non ha creato, tutto questo lo *dice* appunto ogni religione, ciascuna a modo suo, proprio come la filosofia, e prima di essa, anche se in un linguaggio che la filosofia non può fare proprio⁹⁹.

Possiamo allora affermare che un pensiero del politico è un pensiero del teologico-politico, proprio alla luce del nodo su cui ci siamo a lungo soffermati. Infatti, dopo il 1976, una volta colto il progetto totalitario di distruzione dello scarto del sociale, Lefort può senza difficoltà riconoscere nei «nuovi legami» istituiti tra l'opposizione antitotalitaria e democratica e quella religiosa un bisogno di trascendenza che era sorto in reazione al «tentativo fantasmatico di comprimere lo spazio e il tempo entro i limiti del corpo sociale»¹⁰⁰. A fronte del «vuoto» che si era manifestato «sotto la pienezza del comunismo», a fronte della «decomposizione del popolo», e della «dissoluzione dei costumi» provocata dal totalitarismo, si era fatto nuovamente spazio il riferimento religioso «a un corpo assente, simbolo di una durata inappropriabile»¹⁰¹. Non il corpo del Popolo-Uno che il sistema totalitario tentava di imporre, ma un corpo che non era semplicemente organico e rimandava a un'alterità in grado di dare profondità al mondo sociale.

Tuttavia, anche in questo caso, questo bisogno di trascendenza non tradisce una solidarietà tra democrazia e religione, tra teologico e politico, ma si limita, per Lefort, a manifestare la riserva di trascendenza rappresentata dalla religione. Benché la religione rappresenti un antidoto all'immanenza del progetto totalitario, essa non ha in alcun modo la funzione di strutturare l'istituzione democratica:

Eppure non sarebbe sbagliato credere che i nuovi legami tra l'opposizione democratica e quella religiosa siano testimonianza dell'essenza democratica del cristianesimo o dell'essenza cristiana della democrazia? Non perderemmo forse il senso dell'avventura che si andava svolgendo nel XIX secolo con la loro

⁹⁹ Ivi, p. 266.

¹⁰⁰ Ivi, p. 281, passim. Lefort ha in mente il già evocato «cristianesimo selvaggio» di Solženicyn ed esperienze come quella Solidarność (solidarietà), un'organizzazione sindacale a ispirazione cattolica costituitasi nel 1980 in seguito agli scioperi operai dei cantieri di Danzica. Nella copertina della prima edizione della raccolta *L'invention démocratique*, del 1981, vi è proprio una fotografia di alcuni operai polacchi con la bandiera di Solidarność.

¹⁰¹ Ibidem.

dissociazione [*désintrication*]? Più semplicemente, non bisognerà riconoscere che esse si ritrovano entrambe nella restaurazione di una dimensione dell'*altro* che il totalitarismo ha cercato di sopprimere nella rappresentazione del popolo-Uno?¹⁰²

Nel riferimento alla dimensione di alterità presente nella democrazia e nel cristianesimo ritroviamo l'intreccio del nodo lefortiano. Se già dal '56 era stata proprio una concezione politica del totalitarismo a spingere Lefort verso un pensiero dello scarto del sociale, dopo il '76 la piena concettualizzazione di tale scarto gli aveva permesso sia di ripensare il totalitarismo che di pensare la questione del teologico-politico. Tuttavia, il nodo funziona grazie alla forza coesiva che lo tiene stretto, e cioè un pensiero della democrazia e della divisione originaria del sociale. È la forma assunta dalla divisione in democrazia a mostrare in cosa essa si distingueva dal suo passato, ma anche da ciò che sempre minacciava di oscurare il suo futuro. D'altra parte, per «chiudere» il nodo, proprio nel saggio su Solženicyn Lefort aveva ricordato che:

l'avventura dello stalinismo – e [...] già quella del leninismo – avevano come finalità, al di là della distruzione della democrazia borghese, la soppressione della *divergenza* [*différence*] che dà vita al tessuto sociale, almeno ai nostri giorni, dopo che questo tessuto si è disfatto della trama forgiata dai miti e dalla religione¹⁰³.

Per comprendere il modo in cui la forma democratica si è emancipata dai miti e dalle religioni, e per vedere come tale emancipazione la rende una forma fragile, preziosa e rischiosa, è necessario soffermarsi sul passato della democrazia, vale a dire sulla forma teologico-politica.

¹⁰² Ivi, pp. 281-282.

¹⁰³ C. Lefort, *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, cit., p. 155.

LA CONFIGURAZIONE SIMBOLICA DEI DUE CORPI DEL RE

Per cogliere la portata radicale dell'istituzione democratica del sociale occorre capire che cos'è la forma teologico-politica. Quello che vogliamo sostenere è che la forma democratica si comprende pienamente solo se messa in contrasto con i tratti della formazione teologico-politica, della quale Lefort identificò le caratteristiche portanti grazie all'opera di Kantorowicz *I due corpi del re*. La configurazione simbolica che Lefort delinea a partire da Kantorowicz è parte della storia europea fino alle soglie, e oltre, dell'*Ancien Régime*. La democrazia è una forma politica inedita, sebbene essa abbia una storia, è un'*invention* che però non sorge dal nulla. La democrazia, cioè, «è la prova di una messa in forma della società decisamente singolare, della quale si cercherebbero invano dei modelli nel passato, nonostante essa non sia senza eredità»¹⁰⁴. Ma essa, inoltre, non è neanche compiuta: in quanto ordine sociale che accoglie il disordine è sempre alla ricerca del proprio fondamento e della propria legittimità. Così, soffermarsi sulla forma teologico-politica vuol dire riflettere sulla *storia* della democrazia mantenendo, allo stesso tempo, l'idea di rottura che essa implica. Attraverso questa modalità di intendere la storia e la democrazia abbiamo potuto formulare l'ipotesi di una «storia filosofica della modernità» lefortiana.

La democrazia lefortiana possiede infatti una storia ricostruibile: essa è indissolubilmente intrecciata con la storia della modernità intesa come avventura di *désintrication* del teologico e del politico, che erano invece saldamente legati tra loro nella forma teologico-politica. La dirompenza della modernità può essere compresa attraverso la sua rottura da una figurazione corporale del potere e attraverso l'avvento di una politica svincolata da garanti trascendenti. Tuttavia, sarebbe errato e non conforme al procedere lefortiano pensare questa storia come teleologicamente orientata verso la democrazia. La democrazia non solamente non si configura come l'arrivo ad un ordine, cosa che l'allontana dalla concettualizzazione liberale, ma la sua storia non prevede tappe

¹⁰⁴ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., p. 269 (traduzione leggermente modificata).

fisse. Né la forma da cui proviene la conteneva già come sua realizzazione necessaria. In altre parole, il compito che crediamo ci venga affidato dall'opera di Lefort è quello di riordinare i tasselli della sua storia filosofica della democrazia, restituendone il senso ambiguo, «vacillante e sempre in pericolo»¹⁰⁵, senza per questo rinunciare alla ricerca di una sua logica. In altre parole, ciò che sorregge la nostra ricostruzione della storia democratica lefortiana e la nostra stessa interpretazione dello scioglimento del nesso teologico-politico in quanto esperienza cruciale della modernità, è un'idea di storia merleau-pontianamente intesa come logica nella contingenza, poiché «non c'è storia se il corso delle cose è una serie di episodi senza legame, o se è una lotta già vinta nel cielo delle idee»¹⁰⁶.

Per capire la democrazia lefortiana è necessario capire la forma simbolica dei due corpi del re. Forse, proprio in virtù della ricerca difficile e senza garanti intrapresa da Lefort, la portata del suo lavoro su Kantorowicz è passata inosservata alla maggior parte degli e delle interpreti. È parso invece a noi cruciale insistere su questo aspetto proprio per poter cogliere tutte le conseguenze radicali dell'avvento della democrazia. Tra le poche eccezioni occorre ricordare Andrew Arato, che ha sottolineato come «in nessun altro autore lo schema dei due corpi mutuato da Kantorowicz gioca un ruolo più importante»¹⁰⁷ e Marc Richir che ha parlato di una «istituzione simbolica dei due corpi del re»¹⁰⁸. Mentre, nel panorama italiano, Massimo Mezzananza ha segnalato l'importanza del lavoro di Lefort sul corpo politico, proprio a partire dalla riflessione su Kantorowicz¹⁰⁹. Ma in nessuno dei casi citati viene davvero esplicitata l'idea che Lefort abbia ricavato dallo schema di Kantorowicz una vera e propria forma di istituzione del sociale, o l'idea che questo sia stimolo e incoraggiamento, per il pensatore francese, a studiare la storia stessa della democrazia, e infine l'idea che solo dal contrasto con questa forma potevano essere comprese le stesse «invenzioni democratiche». Detto altrimenti, non è ancora stato sufficientemente studiato il fatto che il lessico stesso dell'istituzione

¹⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Materiali per una teoria della storia*, cit., p. 49.

¹⁰⁶ Ivi, p. 46.

¹⁰⁷ A. Arato, *Political Theology and Populism*, in «Social Research», 1 (2013), 80, pp. 143-172, p. 150.

¹⁰⁸ M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 97.

¹⁰⁹ M. Mezzananza, *Corpo, potere e rappresentazione: figure della sovranità tra teologia politica e antropologia*, Milano-Udine, Mimesis, 2020.

democratica è definito per contrasto con l'istituzione teologico politica. Come parlare infatti di *désintrinsication* del teologico e politico se non si presuppone l'esistenza, prima dell'avvento di tale scioglimento, di un regime in cui queste due sfere erano legate e riflesse l'una nell'altra? Per comprendere la portata della *désintrinsication* bisogna meditare sul senso della loro *intrication*, cosa che Lefort ha fatto proprio a partire da Kantorowicz.

Hanno invece colto l'importanza dell'interpretazione lefortiana di Kantorowicz Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau. Non soltanto hanno saputo leggere nel ricorso a Kantorowicz e nei numerosissimi – ma non troppo espliciti – riferimenti nell'opera lefortiana ai *Due corpi del re* una modalità di intendere la costituzione pre-moderna del sociale, ma hanno anche visto come la forma democratica fosse stata definita da Lefort proprio in contrasto con la forma teologico-politica fondata sul doppio corpo del re:

Claude Lefort ha mostrato come la “rivoluzione democratica”, quale nuovo terreno che presuppone una profonda mutazione simbolica, implichi una nuova forma di istituzione del sociale. Nelle società precedenti, organizzate secondo una logica teologico-politica, il potere si incorporava nella persona del principe, rappresentante di Dio, ovvero della giustizia e della ragione sovrane. La società era pensata come un corpo e la gerarchia dei suoi membri si fondava sul principio di un ordine incondizionato. Per Lefort, la differenza radicale introdotta dalla società democratica è che il luogo del potere diventa uno spazio vuoto; scompare il riferimento a un garante trascendente e, con esso, la rappresentazione dell'unità sostanziale della società¹¹⁰.

Mouffe e Laclau hanno colto, in altre parole, la radicalità della proposta lefortiana attraverso il contrasto con la forma politica corporale che l'aveva preceduta. Non è possibile, infatti, cogliere appieno l'istituzione democratica del sociale se non si pensano insieme la disincorporazione del potere e l'avvento di un luogo vuoto del potere. Dire che il potere è “disincorporato” e che, di conseguenza, è un luogo vuoto, vuol dire per Lefort affermare che non vi è più un fondamento a garanzia del sociale¹¹¹. Se svanisce il corpo del re svanisce anche il corpo immortale che legittimava l'ordine sociale stesso. Questo significa inoltre che, a partire dal momento in cui non si dà più la struttura dei due corpi del re, i governanti perdono la funzione di incarnare la società che sono pure chiamati a rappresentare. Non solo agiscono *pro-tempore* in nome di quella società, per via di un

¹¹⁰ E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985; tr. it. *Egemonia e strategia socialista*, Genova, Il nuovo Melangolo, 2011, pp. 276-277.

¹¹¹ Ivi, p. 277.

mandato limitato, ma nemmeno incarnano in nessun modo il soggetto politico che dà loro legittimità. Non incarnano, in altre parole, il popolo. La forma politica democratica lascia sempre aperta l'interrogazione circa la propria essenza, e soprattutto circa l'essenza del soggetto politico che ne sta alla base, vale a dire il popolo. È proprio l'evanescenza del popolo a creare problemi, come vedremo più avanti, a Mouffe e Laclau. Questi ultimi hanno potuto, tuttavia, cogliere appieno la proposta lefortiana e denunciare ciò che, a loro avviso, difettava in questa proposta proprio perché hanno scorto l'orizzonte più generale implicato dalla mutazione simbolica democratica. La fine del teologico-politico voleva dire la fine di ogni ordine con una legittimità trascendente e dunque l'aprirsi di un abisso di fondazione che per Lefort diventava costitutivo di un sociale sempre alla ricerca della propria definizione. Laclau e Mouffe, che erano arrivati alla stessa conclusione, affermano invece la necessità di ripensare le soggettività costituenti del politico stesso, attraverso una logica egemonica. In questo modo viene riproposta, però, una logica di incorporazione che Lefort aveva invece disgiunto, senza possibilità di compromessi, dalla forma democratica:

È proprio perché non ci sono fondamenti garantiti da un ordine trascendente, da un centro capace di tenere insieme potere, legge e sapere, che diviene possibile e necessario unificare alcuni spazi politici attraverso articolazioni egemoniche¹¹².

Se non c'è fondamento ultimo del sociale diviene urgente, per Mouffe e Laclau, ripensare il processo di costituzione delle soggettività popolari. La loro preoccupazione è che, in mancanza di tali soggettività, avesse luogo una crisi continua di legittimità. O che, più radicalmente, il sociale si sfaldi completamente qualora venisse a mancare ogni riferimento all'unità. Sono stati, dunque, senza troppa sorpresa, coloro che hanno recepito le implicazioni radicali della teoria lefortiana ad aver visto da quale mutazione storica la democrazia stessa aveva preso le mosse.

In questa sede occorre tuttavia ricordare che vi è stata una ricezione francese di Kantorowicz tra le generazioni dell'École des Annales, da Marc Bloch a Alain Boureau (allievo di Jacques Le Goff) fino a Pierre Nora, che fa tradurre per Gallimard nel 1989 *Les deux corps du roi*. Così come vi è stata una lettura di Kantorowicz nel contesto post-strutturalista. Come ha scritto Peter Schöttler, «l'analisi della metafora dei due corpi nel

¹¹² Ibidem.

diritto statale occidentale e della rappresentazione simbolica del potere sviluppata da Kantorowicz fu trasposta nel contesto post-strutturalista, che nei primi anni '70 riscoprì le nozioni di “corpo” e “potere”¹¹³. Sintomatico della ricezione di Kantorowicz in Francia è il richiamo di Foucault, nelle prime pagine di *Sorvegliare e punire*, proprio al doppio corpo del re e al suo cerimoniale, ai quali viene contrapposto, «nella regione più buia del campo politico»¹¹⁴, il corpo del condannato. Mentre, in un contesto più vicino alla riflessione lefortiana sul potere e sul corpo, Schöttler ricorda la pubblicazione su *Le Débat* nel 1980, di un lungo articolo in due parti sui *Due corpi del re* firmato da Marcel Gauchet. Se il titolo che porta – *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps, christianisme et politique*¹¹⁵ – è già di per sé significativo della grande prossimità tra Gauchet e Lefort, del quale d'altra parte egli era allievo, la differenza principale con la meno celebre prospettiva lefortiana è che quest'ultima non autorizza una storia religiosa della democrazia. Non si tratta infatti per Lefort di far vedere come «il potere occidentale, in quanto cristiano, nel corso dell'infinito dispiegarsi dell'esteriorità del Padre rivelata dal Figlio attraverso cui il cristianesimo si è fatto storia, abbia teso *precocemente, impercettibilmente, inesorabilmente*, a disincarnarsi»¹¹⁶, quanto invece di mostrare l'ambiguità stessa del passato della democrazia, che non tendeva necessariamente o inesorabilmente verso di essa. In altre parole, quella che si può ricavare da Lefort non è come per Gauchet *una storia politica della religione*, o una storia «dell'essenza democratica del cristianesimo o dell'essenza cristiana della democrazia»¹¹⁷, bensì una storia paradossale che cionondimeno restituisce la logica che dai due corpi arriva alla divisione tra Stato e società civile della democrazia moderna. Pensare una troppo stretta prossimità tra cristianesimo e religione eliminerebbe, inoltre, l'idea di rottura rivoluzionaria che la democrazia porta con sé. Una cosa è dire, come fa Lefort, che la democrazia non sorge dal nulla ma deve essere compresa anche a partire dal suo passato,

¹¹³ P. Schöttler, *Ernst Kantorowicz en France*, in «Éthique, politique, religions», n. 5, 2014 (Scepticismes en politique), pp. 159-182, p. 161.

¹¹⁴ M. Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; tr. it. *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, p. 32.

¹¹⁵ M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 14, 1981, pp. 133-157 e n. 15, 1981, pp. 147-168. Cfr. anche, naturalmente, Id., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985; tr. it. *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992.

¹¹⁶ M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 15, 1981, p. 149, corsivi nostri.

¹¹⁷ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., pp. 281-282.

vale a dire a partire dalla forma teologico-politica. Un'altra è stabilire, in maniera più o meno lineare, una consequenzialità tra cristianesimo e democrazia. Come aveva scritto Merleau-Ponty, la rivoluzione è «ritorno alle origini [...] avvenire che è passato, che è comprensione più profonda del passato»¹¹⁸. Egli aveva inoltre aggiunto che tale avvenire era «*gestiftet* [istituito] da questo passato in maniera ambigua»¹¹⁹. Se applichiamo questa idea, come abbiamo già fatto nel primo capitolo, alla rivoluzione democratica, possiamo apprezzare il fatto che la democrazia è una breccia rivoluzionaria che è certo «*gestiftet*» da un passato, con il quale essa dunque ha un rapporto, ma possiamo allo stesso tempo considerare questo passato non il presupposto della necessaria realizzazione del presente, ma piuttosto il campo che ha permesso alla storia di proseguire. È l'avvenire che ci permette di capire che cosa il passato ha reso possibile e non l'inverso: se per Lefort facessimo dunque derivare la storia della democrazia da quella della religione commetteremmo un errore metodologico oltre che concettuale.

Un'antropologia della regalità e della religione: con e oltre Pierre Clastres

Prima di addentrarci nel testo di Kantorowicz, va inoltre ricordato che Lefort ebbe occasione di riflettere sull'avvento della monarchia e dello Stato e sulla portata religiosa di tale evento, anche a partire dalla questione dell'istituzione politica delle società dette «primitive». L'impulso in tal senso gli era stato dato dalle tesi di Pierre Clastres, che nel 1974 aveva pubblicato *La società contro lo Stato*. Inoltre, una riflessione sulle differenti forme di istituzione del sociale che includeva anche la società primitiva era presente anche nella rielaborazione scritta del corso di Lefort del 1966-67 all'Università di Caen. Per Lefort, se si accetta la grande frattura clastriana tra società contro lo Stato e società a

¹¹⁸ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 67.

¹¹⁹ Ibidem.

dispositivo statale, del quale Clastres aveva pensato «la figura minima»¹²⁰ nell'eventuale volontà del capo tribù di imporre il proprio volere a scapito dell'interesse collettivo, lo Stato o la funzione monarchica verrebbero ridotti al mero dominio. Le «grandi religioni storiche» diverrebbero inoltre «un sottoprodotto transitorio dell'edificazione dello Stato»¹²¹. Per Lefort, come abbiamo potuto vedere, sia il potere che la religione sono un veicolo di espressione dell'alterità del sociale. In particolare, il potere garantisce la messa in forma dell'alterità dovuta alla divisione originaria del sociale. Ai suoi occhi è dunque problematica una teoria, come quella clastriana, che riduce il potere di tutte le forme non primitive di messa in forma del sociale alla sola coercizione. Per Lefort, questa operazione «fa perdere ogni significato alla nozione stessa dell'*altro*»¹²². Non vi è però, per Lefort, sociale senza scarto e dunque senza altro. Se si considerasse la società primitiva una società egualitaria per via della sua presunta eliminazione di ogni divisione e così di ogni scarto – pensandola, come Clastres, come contro-modello dello Stato – si finirebbe, per Lefort, di non rendere giustizia alla singolarità delle pratiche mitico-religiose primitive. Verrebbero inoltre squalificate tutte le società non primitive, in quanto società non libere, proprio perché queste ultime mettono in forma la loro alterità. In altre parole, mentre per Lefort alterità e potere sono consustanziali al sociale, Clastres tenta di pensare un potere senza alterità. A partire da questa idea sia Clastres che il suo maestro Lévi-Strauss hanno tendenza a individuare nel modello politico delle società primitive l'esempio di una vera democrazia. Il problema, per Lefort, è che in questo modello la società primitiva è considerata come davvero democratica a condizione di negare ogni alterità del potere e a condizione di considerare le religioni rivelate alla stregua di mera ideologia. Le religioni post-primitive sarebbero soltanto strumenti per l'edificazione degli stati. Non è che Lefort non sia pronto a riconoscere la relativa uguaglianza politica che la forma politica primitiva garantiva ai membri della società: il problema è che il modo in cui Clastres pensa la società primitiva impedisce di cogliere i caratteri delle società moderne, e rischia di creare numerosi fraintendimenti sul senso stesso della democrazia, dell'uguaglianza e della libertà.

¹²⁰ P. Clastres, *La società contro lo Stato*, cit., p. 154.

¹²¹ C. Lefort, *Dialogo con Pierre Clastres*, cit., p. 291.

¹²² Ibidem.

Per Lefort, se viene ristabilito «il primato dell'ordine simbolico»¹²³ si può vedere cosa non funziona nella teoria di Clastres. Se il potere politico viene pensato in termini simbolici, se si parte cioè dal presupposto che *ogni* potere politico ha un risvolto simbolico, allora è difficile ridurre la monarchia alla sola alienazione di un potere e ricondurre al contrario le pratiche della società primitiva alla negazione di ogni potere inteso come scarto. Accogliere «l'enigma dell'istituzione»¹²⁴ significa affermare che non è possibile stabilire classificazioni generali che distinguono le società attraverso criteri normativi o valutativi. O meglio, dire che l'istituzione è un enigma significa dire che non ne possiamo conoscere tutte le ragioni sebbene possiamo affermare, almeno per Lefort, che ciascuna società è divisa, e che dunque in ciascuna società esiste una dimensione dell'alterità. Per Lefort, la specificità dell'istituzione primitiva del sociale starebbe proprio nella forma peculiare che assume la risposta all'*alterità* che le attraversa:

i riti selvaggi, e in particolare i riti di iniziazione [...] testimoniano di un rapporto con l'altro mondo, con l'invisibile, che rivela al tempo stesso un rigido assoggettamento degli uomini a un sapere, a una legge su cui non hanno alcuna presa, e un intreccio costante tra questo mondo e l'altro mondo, il visibile e l'invisibile¹²⁵.

È solo con la società storica che secondo Lefort si darà una scissione *riconoscibile*, tra questo mondo e l'altro, tra l'ordine visibile e l'ordine invisibile. Nella società primitiva non c'è invece divisione tra visibile e invisibile proprio perché «tale scissione emerge soltanto nella società storica (del resto tardivamente) grazie a un'esperienza religiosa completamente nuova»¹²⁶. Si tratta di un'esperienza che cambia radicalmente il rapporto che si stabilisce tra una società e la propria legge fondativa e istituyente:

Se il luogo della Legge viene riconosciuto per ciò che è allora la Legge può essere enunciata per se stessa, è la sua enunciazione. Ciò che garantisce, dunque, la cesura [*clivage*] tra l'ordine della Legge e l'ordine delle cose è fondato nella stessa cesura, ma garantisce anche che il termine trascendente non sfugga da ogni presa umana: la Legge è udibile, se non dicibile¹²⁷.

Così, mentre nel corpo di ogni membro della società selvaggia è iscritta una Legge ultraterrena e mitica, nella società teologico-politica il Re, l'Uno, concentra ed esibisce

¹²³ Ivi, p. 290.

¹²⁴ Ivi, p. 291.

¹²⁵ Ivi, p. 289.

¹²⁶ Ivi, p. 290.

¹²⁷ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, cit., p. 29.

nel proprio corpo la scissione tra l'ordine di una legge invisibile e l'ordine delle cose di questo mondo, poiché egli è il mediatore tra le due istanze¹²⁸. È proprio questa mutazione religiosa e politica al contempo a portare Lefort a interessarsi della funzione simbolica della regalità e dello Stato. Proprio per discutere la prospettiva di Clastres, egli aveva chiamato in causa gli studi di James George Frazer quelli di Arthur Maurice Hocart sulla regalità sacra. Per Hocart infatti l'insorgenza della regalità andava pensata nel quadro di una più ampia rivoluzione religiosa. Si trattava di una rivoluzione che avrebbe riunito la frammentazione dei rituali e la dispersione centrifuga di tribù in guerra permanente attraverso l'incorporazione di pratiche e rituali nella figura regale:

Al termine di un'evoluzione, di cui alcuni esempi ci persuadono che il senso generale è indiscutibile, il capo supremo, o il re, cessa di essere il *primus inter pares* e incorpora nella sua persona le prerogative degli altri capi – i quali, dopo essere stati i suoi ausiliari, diventano i suoi dipendenti e si distinguono per il ruolo che occupano al suo servizio, cioè per la loro responsabilità in determinate cariche. [...] La centralizzazione, quindi, si manifesta nel momento in cui il personaggio centrale, in virtù di un'identificazione con ogni elemento del rituale rigorosamente definito in correlazione con un elemento dell'universo, assume la forma di un microcosmo che riflette punto per punto il macrocosmo¹²⁹.

Lungi dal voler restituire le cause puntuali di questa rivoluzione religiosa, le quali «sfuggono a una conoscenza oggettiva»¹³⁰, interessa a Lefort cogliere l'intreccio tra religioso e politico nell'apparizione della regalità. Detto altrimenti, si tratta di rendere ragione del fatto che, oltre l'orizzonte che riduce la regalità al dominio o all'alienazione (nella forma degli argomenti clastriani o marxiani) essa risponde a una domanda specifica del sociale, sorta in certe coordinate spazio-temporali. In altre parole, si tratta per Lefort di comprendere il carattere istituyente della regalità.

¹²⁸ Su questo cfr. anche M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 15, 1981, pp. 13-14 e Id., *La dette du sens et les racines de l'État*, in Id., *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 45-89, originariamente pubblicato nel 1977 sul secondo numero di *Libre*.

¹²⁹ C. Lefort, *Dialogo con Pierre Clastres*, cit., p. 295. Lefort segue da vicino l'opera di A. M. Hocart, *Kings and councillors: An essay in the comparative anatomy of human society*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1970. Studi di questo genere sono stati proseguiti, tra gli altri, da Marshall Sahlins e David Graeber cfr. *On kings*, Chicago, Hau books, 2017; tr. it. *Il potere dei re: tra cosmologia e politica*, Milano, Cortina, 2019.

¹³⁰ C. Lefort, *Dialogo con Pierre Clastres*, cit., p. 297.

Principio di incorporazione e principio di duplicazione nell'Uno

L'idea di pensare la funzione istituyente della forma teologico-politica è il filo rosso che guida il seminario di Lefort all'EHESS del '76 "*Formation de l'Etat moderne, pouvoir, corps politique, nation*". Lefort, in altre parole, intendeva reperire, attraverso l'opera di Kantorowicz, un'infrastruttura simbolica duratura:

Attraverso varie immagini del Re come capo del corpo, come corpo totale che include i sudditi come delle membra [...] si è cercato di individuare il problema dell'istituzione del sociale; la funzione propriamente istituyente del Re e le opposizioni che l'accompagnano¹³¹.

Nelle sue trasformazioni e peripezie, l'architettura simbolica individuata da Kantorowicz conserverebbe un'efficacia duratura, al punto da rappresentare «una determinata *messa in forma* della convivenza umana»¹³², vale a dire un'istituzione politica del sociale. Si tratta della una matrice simbolica che dalle profondità del medioevo arriva fino alla Rivoluzione francese. Lefort ne avrebbe in effetti trovato traccia indiretta negli interpreti della Rivoluzione come Michelet, Quinet e Tocqueville ai quali, proprio dopo il '76, avrebbe dedicato diversi saggi. Questi saggi avrebbero indagato la Rivoluzione proprio a partire dai paradossi che si sarebbero aperti con il collasso dell'*Ancien Régime*¹³³.

¹³¹ La citazione è tratta dal *résumé* del corso, che è consultabile nel Fondo Claude Lefort presso la Humathèque Condorcet (EHESS-CESPRA, CL 9, 4). Nel breve riassunto viene ricordata l'opera, imprescindibile in tale ambito, di Marc Bloch: *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, A. Colin, 1961; tr. it. *I re taumaturghi: studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, Einaudi, 1973 e il lavoro del medievalista americano Joseph Strayer, *Medieval Statecraft and Perspectives of History*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1971. Lefort le ricorderà anche nel saggio dell'81 *Permanenza del teologico-politico?*

¹³² C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 260.

¹³³ Nelle ultime parole del *résumé* troviamo riscontro del lavoro successivo sugli interpreti teologico-politici della Rivoluzione francese, grazie ai quali Lefort potrà tematizzare i paradossi della rivoluzione stessa: «Si è cercato di comprendere come il regno e il potere monarchico si fondassero su un'architettura del corpo e di chiedersi fino a che punto la sopravvivenza di questi ultimi nell'*Ancien Régime* continuasse a dimostrare la loro efficacia simbolica, nonostante l'impoverimento o addirittura l'annullamento delle loro precedenti funzioni. Nelle ultime sessioni, questa questione ci ha portato a evocare le interpretazioni di Tocqueville e Michelet», Fondo Claude Lefort, Humathèque Condorcet (EHESS-CESPRA, CL 9, 4).

Per cogliere la portata dei paradossi democratici occorre soffermarsi sullo schema simbolico basato sulla regalità, sul doppio corpo del re, mistico e naturale, attraverso il quale veniva affermata l'unità del sociale¹³⁴. In effetti, come ha scritto Alain Boureau, Kantorowicz ha fatto apparire «un fenomeno che, pur lasciando tracce osservabili da chiunque, era passato inosservato» costruendo «a partire dalla sostanza sempre fragile e ricostruita dei documenti, il blocco del monumento»¹³⁵. Eppure, dietro la sottile erudizione dell'opera (redatta in dieci anni, dal '45 al '55) vi è la più modesta ambizione di offrire una materia di studio, un «caso» ricorrente: la finzione dei due corpi del re «e le sue trasformazioni, implicazioni e ripercussioni»¹³⁶, la peripezia di un'idea cristallizzata dai giuristi Tudor ma proveniente dalle «profondità del pensiero giuridico e politico del Medioevo»¹³⁷. Per Kantorowicz, non si tratta così di trarre conclusioni specifiche ma di delineare il problema storico di un'astratta finzione «probabilmente senza paralleli nel pensiero secolare»¹³⁸. In altre parole, il quadro è quello di una sorta di antropologia storica della finzione che ambisce nondimeno a situarla in un quadro storico e in un contesto: il pensiero politico medievale cristiano. È proprio la questione del corpo a indicare l'orizzonte in cui va situata la finzione, vale a dire il pensiero cristiano. Infatti, sebbene anche il pensiero pagano abbia elaborato l'idea di una duplicazione del re, identificato in qualche divinità, è solo il pensiero cristiano ad aver parlato di due *corpi* e ad aver introdotto l'idea di incarnazione, cosa che permetteva di concepire una *differenza* tra il sovrano e la potenza che incarnava¹³⁹. È proprio questo aspetto storico-antropologico a suscitare l'interesse di Lefort, vale a dire il fatto che Kantorowicz «prendendo come principio guida l'intima dualità del potere, si sofferma intuitivamente su un'invariante

¹³⁴ Sono qui riprese alcune linee dell'analisi di Kantorowicz dal nostro saggio: C. Terra, *L'enigma della modernità. Claude Lefort lettore di Ernst Kantorowicz e Jules Michelet*, in «Storia del pensiero politico», (II) 2023, pp. 255-274.

¹³⁵ A. Boureau, *Kantorowicz. Histoires d'un historien*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, pp. 13-14. Per la vita e le opere di Kantorowicz e per le connessioni con i dibattiti a lui contemporanei sulla teologia politica cfr. almeno R. Lerner, *Ernst Kantorowicz. A Life*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

¹³⁶ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 5.

¹³⁷ H.A.L. Fisher (a cura di), *The Collected Papers of Frederic William Maitland*, 3 voll., Cambridge University Press, 1911, vol. III, pp. 245-246. Citato da Kantorowicz, cfr. *I due corpi del re*, cit., p. 5.

¹³⁸ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 4.

¹³⁹ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 434. Cfr. anche Gauchet: «così come il *genio* o il *numen* dell'imperatore romano, pur essendo oggetto di culto pubblico non sono separati dall'individuo ma rimangono componenti immanenti del singolo essere umano. Mentre il contributo medievale [...] è stato proprio quello di affinare la distinzione e la separazione *interna* tra il corpo individuale del monarca e l'altro corpo in cui egli raccoglie in sé la sfera pubblica», *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 14, 1981, p. 157.

sociale insita nell'essenza stessa del potere»¹⁴⁰. Possiamo ora addentrarci nell'opera di Kantorowicz per poi riflettere sui nuclei teorici che Lefort ha preso in prestito da questa riflessione.

Una delle fonti principali dei *Due corpi del re* è la raccolta di *Reports* del giurista elisabettiano Sir Edmund Plowden (1519-1585), nel quale l'idea dei due corpi viene spesso convocata per risolvere questioni pratiche legate alla gestione dei possedimenti del re e al governo del regno. In particolare, vi è riportata una causa celebre discussa sotto il regno di Elisabetta I a proposito del ducato dei Lancaster. Sebbene l'ancora minorenne Edoardo VI Tudor aveva dato in affitto alcune terre del detto ducato, alienandole alla Corona, i giuristi furono concordi nel ritenere validi gli atti stipulati dal re:

Perché il re ha in sé due corpi, cioè il corpo naturale e il corpo politico. Il corpo naturale [...] è un corpo mortale, soggetto a tutte le infermità naturali e accidentali, alla debolezza dell'infanzia e della vecchiaia e a tutti i consimili inconvenienti cui vanno incontro i corpi naturali delle altre persone. Ma il suo corpo politico è un corpo che non può essere visto o toccato, consistente di condotta politica e di governo e costituito per la direzione del popolo e la conservazione del bene pubblico, e questo corpo è palesemente privo di infanzia e di vecchiaia e di tutti gli altri difetti e debolezze cui è soggetto il corpo naturale¹⁴¹.

Ma la vecchia metafora del regno come corpo politico, così sdoppiata, apriva anche a sorprendenti possibilità, tra cui quella di processare il re in nome del suo stesso corpo politico serbato in Parlamento, venendo così a colpire il corpo naturale¹⁴². La potenza della metafora, tuttavia, faceva sì che alla decapitazione di Carlo I non venisse danneggiato in modo irreparabile il corpo politico del Re, il regno, «a differenza di quanto avvenne in Francia, nel 1793»¹⁴³. Tali effetti allora, lungi dal suggerire uno sdoppiamento effettivo, sono al contrario possibili in virtù del fatto che la metafora mette in scena «la

¹⁴⁰ M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 14, 1981, p. 137.

¹⁴¹ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 7.

¹⁴² Della vastissima bibliografia sul corpo politico ricordo A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995; G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Mondadori, 2006; D.G. Hale, *The Body Politic. A political metaphor in Renaissance English literature*, Berlin-Boston, De Gruyter, 1971. Sul nesso tra corpo politico e rappresentanza, che resta ancora da interrogare alla luce delle odierne peripezie democratiche, cfr. il classico H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione: parola e concetto dall'antichità all'Ottocento* (1974), Milano, Giuffrè, 2007, e il più recente A. Koschorke et al., *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 2007.

¹⁴³ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 21. Sulla specificità inglese e shakespeariana della metafora dei due corpi cfr. S. Simonetta, *Lo scettro in scena. Rappresentazione e morte dell'idea di monarchia per diritto divino nei drammi sulla regalità di Shakespeare*, Milano, Unicopli, 2014.

presenza del Due all'interno dell'Uno»¹⁴⁴. Nonostante la superiorità del corpo politico del re appare dunque evidente che il «due» è innestato in un'unità indivisibile, che i due corpi del re formano un'unità mai veramente scindibile¹⁴⁵. Si tratta di ciò che Kantorowicz chiama la matrice «mistica» o meglio «criptoteologica»¹⁴⁶ delle elaborazioni Tudor.

Per potersi riferire a due *corpi*, la finzione aveva infatti bisogno di un sottofondo teologico in grado di rendere ragione della coesistenza paradossale di due *nature* nella stessa persona. In altre parole, prima che il corpo stesso potesse sia sdoppiarsi che mantenere la propria unità, come mostra la formula cristallizzata dei giuristi Tudor, bisognava che questa idea di regalità intercettasse la distinzione tra le due nature di Cristo. Proprio su questa dualità si regge la speculazione, elaborata intorno al 1100, dall'Anonimo Normanno – una speculazione certamente nota al vescovo elisabettiano Matthew Parker, il quale era in possesso del manoscritto che la riporta:

Dobbiamo così riconoscere [nel re] una duplicità di persone, una che deriva dalla natura, l'altra dalla grazia [...]. Per quanto riguarda la prima persona, egli è, per natura un semplice uomo: riguardo all'altra, egli è, per grazia, un Christus cioè un Dio-uomo¹⁴⁷.

Attraverso l'imitazione di Cristo il sovrano, in virtù della grazia, ne mette in scena le due nature. Questa duplicità nell'unità non smetterà di accompagnare le trasformazioni dell'idea, anche quando il riferimento esplicito a Cristo lascia il posto ad una trascendenza di carattere giuridico. Se infatti nell'Anonimo il rimando cristico faceva del Re un mediatore tra il cielo e la terra, tale concetto si approfondisce di un significato giuridico già mezzo secolo dopo, quando le fonti romane penetrano nel linguaggio dotto. Per Giovanni di Salisbury, ad esempio, la duplicazione gemellare del principe lo rende *legibus solutus* e tuttavia servo della legge e dell'equità¹⁴⁸. In altre parole, la funzione

¹⁴⁴ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013, p. 5.

¹⁴⁵ Kantorowicz seguendo Plowden precisa infatti che «questi due corpi sono contenuti in una persona e fanno un corpo e non due elementi diversi, e cioè il corpo giuridico nel corpo naturale, *et e contra* il corpo naturale nel corpo giuridico», *I due corpi del Re*, cit., p. 9.

¹⁴⁶ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 15.

¹⁴⁷ Ivi, p. 42.

¹⁴⁸ Ivi, p. 83. Si tratta di un'idea sviluppata da Giovanni di Salisbury nel *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, Milano, Jaca Book, 1984. Occorre ricordare che fu proprio Giovanni di Salisbury, nell'Inghilterra della metà del XII secolo, a fissare la metafora del regno come organismo governato dalla testa. Per questi aspetti cfr. almeno C. Grellard, F. Lachaud (eds.), *A companion to John of Salisbury*, Leiden, Brill, 2014; C.J. Nederman, *John of Salisbury*, Tempe, Arizona center for medieval and renaissance studies, 2005.

mediatoria del re, che presupponeva così un essere dalla doppia natura, passa dall'aver un significato sacramentale all'assicurare un legame con una legge superiore. Si tratta di un movimento che avrà il suo culmine nelle costituzioni di Federico II – in cui l'imperatore è definito *pater et filius iustitiae* – e che, lungi dall'eliminare il riferimento teologico, ne farà la cifra della nuova sacralità secolare. In questi modelli la bipolarità che lavora l'unità, per dirla con Lefort, rimane efficace:

ciò che è spostato non viene cancellato e contiene il nucleo di un'altra configurazione simbolica, a titolo di anticipazione. Perciò, il fatto che la regalità si fondi in primo luogo sull'immagine di Cristo, non significa che, quando essa dovrà rinunciare a tale immagine [...] il riferimento a Cristo perda tutta la sua efficacia¹⁴⁹.

A questo livello di speculazione si rimane tuttavia alla distinzione tra le due nature. È solo a metà del XII secolo che si affina la distinzione tra due *corpi*, sotto la spinta dell'affermazione di corpi politici secolari autonomi¹⁵⁰. Proprio l'affermarsi di questi corpi autosufficienti aveva indotto papa Bonifacio VIII, nella bolla *Unam Sanctam* (1302), a definire la chiesa un «corpo mistico, il cui capo è Cristo»¹⁵¹. L'enfasi iniziava così a cadere sul doppio corpo di Cristo, uno naturale e l'altro collettivo e spirituale indicante la Chiesa. Un corpo, cioè, che è egli stesso e l'altro di cui è il capo. Benché l'espressione di Bonifacio VIII fosse volta a reintegrare la sfera secolare entro la comunità ecumenica di Cristo, l'espressione non aveva un significato innocente. In epoca carolingia, infatti, il termine *corpus mysticum* indicava l'ostia consacrata, mentre la comunità cristiana, le cui membra appartenevano tutte all'unico *corpus Christi*, veniva designata secondo tale uso paolino del termine¹⁵². Solo a metà del XII secolo, in seguito alle dispute eucaristiche e sullo sfondo della lotta per le investiture, i termini si invertono e *corpus mysticum* inizia a indicare la società cristiana. In altre parole, il corpo mistico

¹⁴⁹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., p. 299.

¹⁵⁰ D'altra parte, è proprio a metà del XII secolo che si afferma, in Inghilterra, la metafora del regno come organismo governato dalla testa, cfr. Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, Jaca Book, Milano 1984. Sul pensatore cfr. C.J. Nederman, *John of Salisbury*, Tempe, Arizona center for medieval and renaissance studies, 2005. Mentre della vasta bibliografia sul corpo politico cfr. almeno: A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995; G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006; D.G. Hale, *The Body Politic. A political metaphor in Renaissance English literature*, De Gruyter Mouton, Berlin-Boston 2021 (1971).

¹⁵¹ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 167.

¹⁵² Ivi, p. 168. Cfr. anche H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age, étude historique*, Paris, Aubier, 1949; tr. it. *Corpus Mysticum. L'eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1982.

assume, secondo Kantorowicz, un «significato sociologico», che emerge proprio nel contesto delle lotte tra gli interconnessi poteri secolare e religioso. In virtù di tale significato sociologico, all'antica distinzione basata sulle due nature veniva ad aggiungersi quella sui due corpi: il *duplex corpus Christi* rimandava allora al corpo naturale di Cristo e al corpo collettivo di cui è il capo¹⁵³. Così, nel concitato contesto politico del XII secolo, alla finzione fisiologica spetta il compito di gestire almeno due difficoltà. Non solo quella di figurare l'unicità di una persona che possiede due corpi, ma anche quella di inscenare il «coesistere dei due corpi in una sola persona e il darsi di uno di essi come corpo intero e come testa del medesimo»¹⁵⁴. Tuttavia, il ricorso a tali sofisticazioni teoriche deve essere compreso a partire da un quadro politico definito che ha degli effetti politici precisi: il passaggio «dal pieno organicismo altomedievale alla squilibrante centralità della testa rispetto a un corpo sostanzialmente strumentale»¹⁵⁵, con il conseguente irrigidirsi di una gerarchia popolata di metafore maschili, da quella del padre a quella dello sposo (Cristo o il re che sposano il loro rispettivo corpo politico), arrivando alla ben nota metafora della patria¹⁵⁶.

Questo slittamento semantico del *corpus mysticum* verso la società cristiana come corpo e questa stessa enfasi «mistica» sul corpo della chiesa erano paradossalmente la prova del moto secolarizzante che lavorava la chiesa, che aveva luogo proprio quando, negli stessi anni, la parte laica del mondo cercava risorse per darsi un'aura di trascendenza:

Quando nel XII secolo la Chiesa, burocrazia del clero inclusa, si definì “corpo mistico di Cristo”, la parte laica del mondo si autoproclamò “sacro Impero”. Ciò non implica un rapporto di causazione, in un senso o in un altro. Si rivela così semplicemente l'attività di ambizioni e impulsi davvero interconnessi e grazie ai quali lo spirituale *corpus mysticum* e il secolare *sacrum imperium* ebbero a emergere simultaneamente¹⁵⁷.

In questo gioco di specchi «tra un teologico già politicizzato e un politico già teologizzato»¹⁵⁸ nel XIII secolo lo Stato farà proprie le formulazioni ecclesiastiche e darà

¹⁵³ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 171.

¹⁵⁴ A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, cit., p. 133.

¹⁵⁵ Ivi, p. 135.

¹⁵⁶ Cfr. ivi, pp. 129-130, e E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., pp. 185-214. Cfr. anche Id., *Pro patria mori*, in «The American Historical Review», Vol. 56, No. 3, 1951, pp. 472-492; tr. it. in Id., *I misteri dello Stato*, Genova-Milano, Marietti, 2005, pp. 67-97.

¹⁵⁷ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 170.

¹⁵⁸ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 299.

vita alla dottrina del *corpus reipublicae mysticum*, il precedente più preciso dei «Due Corpi del Re»¹⁵⁹.

Lefort non si sofferma tanto sulle peripezie storiche della finizione fisiologica tratteggiata da Kantorowicz quanto piuttosto sul permanere di una medesima configurazione simbolica in grado di accogliere il Due dentro l'Uno. In particolare, dei rilievi dello storico della Posnania Lefort enfatizza il «principio di incorporazione» e quello di una «duplicazione all'interno dell'Uno», traendo importanti conseguenze. Egli parla infatti di una configurazione simbolica che solo l'istituzione democratica rompe: come abbiamo già avuto modo di affermare, fino all'*Ancien Régime* la società riconosceva la propria unità in un corpo «che trovava la sua figura nel corpo del re»¹⁶⁰. Questo significa che anche dopo il tramonto del modello della regalità liturgica il re conservava il potere d'incarnare nel suo corpo la comunità politica: il corpo della nazione. In altre parole, le trasformazioni avvenute «lasciano intatta la nozione di un'unità del regno al tempo stesso organica e mistica, di cui il monarca rappresenta contemporaneamente il corpo e la testa»¹⁶¹. In secondo luogo – ed è l'altro aspetto cruciale per Lefort – il doppio corpo del re, individuale e collettivo, mortale e immortale esprimeva la mediazione con un'istanza superiore:

Il principe era un mediatore tra gli uomini e gli dei, oppure, per effetto della secolarizzazione e della laicizzazione dell'attività politica, un mediatore tra gli uomini e quelle istanze trascendenti che rappresentavano la Giustizia e la sovrana Ragione. Sottoposto alla legge e al di sopra delle leggi, egli concentrava nel suo corpo [...] il principio della generazione e dell'ordine del regno¹⁶².

Il potere assoluto e al tempo stesso limitato da un'architettura trascendente del re rinviava verso un'alterità in grado di strutturare il corpo sociale. Questa alterità, il «fuori» del corpo invisibile del re, rende visibili i rapporti sociali, dando ragione della loro articolazione. Vi è allora anche un «dentro», nel senso che questo «fuori» fa sì che esista una sostanza della comunità. Ma il doppio corpo è sempre uno, così che l'alterità che lo governa si incarna e il regno si riconosce nel re. In altre parole, la bipolarità del corpo è l'espressione della doppia funzione del potere, che da una parte permette alla società

¹⁵⁹ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 171.

¹⁶⁰ C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, cit., p. 119.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² C. Lefort, *La questione della democrazia*, cit., p. 27.

stessa di esistere, la incarna, pur essendo, dall'altra parte, esso stesso figurazione di qualcosa che l'oltrepassa. Questa dinamica è stata messa in luce da Gauchet:

Da un lato, quindi, un potere che non è semplicemente legato alla società, ma un potere che è e sotto certi aspetti fa essere la società, che la contiene e la riassume, in una parola che la incarna. E un potere, d'altra parte, che non può che essere in qualche modo l'incarnazione delle ragioni ultime e della legge divina¹⁶³.

Questo, lo ripetiamo, implica una comunicazione profonda tra la società e il suo «principio d'ordine»¹⁶⁴. Inoltre, l'infrastruttura simbolica dei due corpi, in un gioco di duplicazioni che non ha altro scopo che quello di significare questa peculiare divisione del sociale di tipo teologico-politico, implica che il potere non operi semplicemente una rifrazione verso una legge trascendente, ma che si dia in esso, più profondamente, una «congiunzione materiale, [una] partecipazione vivente e singolare, personale; un'incarnazione nel visibile dei decreti e della sapienza sovrana dell'invisibile»¹⁶⁵.

È questa trascendente materialità a far apparire le gerarchie sociali, a dare loro l'apparenza della naturalità, come scrive Lefort:

Il fondamento religioso del potere, trovandosi pienamente affermato, appare come il guardiano e il garante della certezza che sorregge l'esperienza del mondo, e al contempo come il detentore della legge che si imprime nei rapporti sociali e li mantiene all'unità¹⁶⁶.

Questo secondo aspetto che Lefort trae dalla speculazione di Kantorowicz, vale a dire ciò che abbiamo definito il principio di duplicazione all'interno dell'Uno, porta con sé un ulteriore e importante corollario. Se il potere è espressione di una legge superiore, ciò implica allora che esso è la fonte che custodisce il principio stesso della «Legge», vale a dire quello dell'ordine stesso di una comunità politica dai contorni precisi. Nel regime teologico-politico, però, il potere si pone anche a garanzia del «Sapere» del corpo sociale, della conoscenza, cioè, che questo sociale ha di sé e delle relazioni dello spazio sociale. In questa intima *intrication* tra i principi generatori del sociale risiede il significato ultimo del regime teologico-politico.

¹⁶³ M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 14, 1981, p. 150.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 273.

La logica dei due corpi mette in scena infatti una gerarchia che trova la sua chiave di volta nel corpo del re il quale, in virtù della sua doppia natura, non appiattisce su se stesso il senso della gerarchia sociale di cui è allo stesso tempo il garante. In altre parole, la gerarchia sugellata da questa infrastruttura simbolica mostra il «legame sensibile tra gli esseri attraverso la loro differenza stessa e l'ineguaglianza della loro posizione»¹⁶⁷. Ciò ha l'effetto di portare alla visibilità, come ha scritto Gauchet,

l'esteriorità e la superiorità del piano complessivo che li include [...] la coesione globale e fusionale dell'ordine in cui tutti sono inseriti, il suo carattere precostituito, la sua partecipazione all'ordine trascendente, e questo attraverso una disgiunzione radicale tra gli esseri che, allo stesso tempo, li rende estranei gli uni agli altri e li lega carnalmente [...] gli uni agli altri¹⁶⁸.

È proprio tale giunzione del corpo sociale in un'unità organica, che ha però una garanzia ultraterrena e irriducibile alla mera scelta arbitraria, a fornire la logica di questo stesso corpo. È come se l'invisibile che informa la società fosse garanzia della sua visibilità, della certezza dell'ordine sociale. Ma sarà proprio questa struttura ad essere irrevocabilmente sfaldata dall'istituzione democratica, attraverso una mutazione simbolica radicale. Se infatti l'*alterità* non si materializzerà più in una figura, e se l'*Uno* smetterà di guidare la logica del sociale, l'intima coesione di tutta l'infrastruttura teologico-politica verrà irrimediabilmente compromessa. In democrazia, infatti, «il potere, privato del duplice riferimento all'*Altro* e all'*Uno*, non è più in grado di riassumere in sé il principio della Legge e quello del Sapere»¹⁶⁹.

¹⁶⁷ M. Gauchet, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 14, 1981, p. 149.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 271.

IV. LA CITTÀ DIVISA: MACHIAVELLI

Ce qu'on appelle la postérité, c'est la postérité de l'œuvre.

Il faut que l'œuvre [...] crée elle-même sa postérité.

Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*

LA QUESTIONE DELL'OPERA (È) LA MODERNITÀ DELL'OPERA

La pubblicazione, nel 1972, di quella che senza difficoltà si può riconoscere come l'opera lefortiana dalla portata speculativa maggiore, la cui ricchezza e fertilità è lungi dall'essere del tutto esplorata, testimonia l'interesse duraturo da parte di Lefort verso la figura di Machiavelli¹, verso l'umanesimo fiorentino² e il repubblicanesimo. La ragione

¹ La prima traccia in tal senso si trova nei corsi su Machiavelli all'Università di São Paulo nel '53 e '54, che Lefort tenne dopo aver accolto la proposta di Fernand Braudel di recarsi sull'altra sponda dell'oceano (cfr. P. Rosanvallon, *Le style intellectuel de Claude Lefort*, in «Esprit» 2019/1-2, pp. 49-61). Questa esperienza di insegnamento in Brasile ha verosimilmente avuto un peso nella diffusione del pensiero lefortiano in Sudamerica, di cui vi è traccia evidente nell'opera di Marilena Chaui, Claudia Hilb ed Ernesto Laclau, per citare solo alcune figure. Per tornare alle machiavellerie lefortiane, il primo articolo di Lefort dedicato a Machiavelli risale al 1960: C. Lefort, *Machiavel jugé par la tradition classique*, in «Archives européennes de sociologie», 1960, n. 1, pp. 159-169, che è una nota di lettura su Leo Strauss interprete del Segretario fiorentino. Dello stesso anno cfr. Id., *Riflessioni sociologiche su Machiavelli e Marx. La politica e il reale*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 180-207; Cfr. inoltre: Id., *Machiavelli e i giovani* (1971), in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 163-179; Id., *Machiavelli. La dimensione economica del politico* (1974), in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 136-149; Id., *Machiavelli e la verità effettuale* (1992), in Id., *Scrivere*, cit., pp. 123-157.

² Lefort gli dedica un intero seminario all'EHESS a metà degli anni '70, il *Séminaire sur l'humanisme florentin, l'émergence de l'Etat moderne et la naissance de l'idéologie* (1975-1976) come si può leggere nell'archivio dei corsi del fondo Claude Lefort all'Humathèque Condorcet (cfr. EHESS-CESPRA, CL 8). Cfr. anche: C. Lefort, *La nascita dell'ideologia e l'umanesimo*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 250-294, pubblicato per la prima volta nel 1973 (quindi l'anno successivo all'uscita de *Le travail de l'œuvre*) nel numero 6-7 della rivista *Textures*, e Id., *Formazione e autorità: l'educazione umanista* (1992), in Id., *Scrivere*, cit., pp. 183-198. Ciò che a Lefort interessa di più sottolineare dell'umanesimo, con buona pace, come vedremo, delle tensioni e contraddizioni interne a questo filone è, con parole arendtiane, la riabilitazione della *vita activa* e l'aprirsi di una sfera autonoma dell'umano. Detto altrimenti, gli interessa la rottura col teologico-politico e non tanto l'istituirsi di due sfere distinte, una politica e una religiosa. Se Machiavelli è la figura emblematica di questa nuova condizione, Lefort individuerà nel *De Monarchia* di Dante (sulla scia dell'interpretazione che già ne aveva dato Kantorowicz contro Gilson) un'anticipazione di tutto questo, cfr. C. Lefort, *La modernité de Dante* (1993), ora in Id., *Lectures politiques*, cit., pp. 157-222. Su questo cfr. J. Revel, *Lefort/Dante: Reading, Misreading, Transforming*, in C. Lefort, *Dante's Modernity: An Introduction to the 'Monarchia'*, Berlin, ICI Berlin Press, 2020, pp. 87-108, e A. Lanza, *Fra una visione della storia e un'altra. Claude Lefort, democrazia e laicismo*, in M. Di Pierro, A. Lanza, C.

deve essere cercata nel fatto che *Le travail de l'œuvre Machiavel* – è chiaramente di quest'opera che stiamo parlando – propone un'interpretazione singolare di questi temi, che saranno centrali per il significato che assumeranno per Lefort modernità e democrazia³.

Quello che in un primo momento vorremmo portare alla luce è l'affinità elettiva stabilita da Lefort tra un certo modo di intendere e leggere le opere e la sua idea di modernità. L'opera di pensiero che travalica le frontiere del tempo empirico è l'opera che, pur nascendo in un determinato ambiente e dentro una tradizione, è scritta senza garanzie, alla prova di un'indeterminazione radicale. Questa stessa indeterminatezza, che non vuol dire relativismo, è una delle caratteristiche fondanti della modernità lefortiana. Modernità e assenza di garanzie sono infatti concetti gemelli nell'apparato filosofico lefortiano. L'incontro e la meditazione lefortiana sugli scritti di Machiavelli rappresentano l'occasione per sancire questa corrispondenza tra opera di pensiero e modernità. Questo vuol dire che, secondo il discorso lefortiano, noi possiamo cogliere pienamente la modernità dell'opera solo a partire da un'opera che è già moderna, vale a dire quell'opera che accetta pienamente l'indeterminazione che caratterizza, tuttavia, tutte le opere. Non si tratta di una tautologia: per Lefort, ogni opera di pensiero che arriva fino a noi è una sfida al sapere istituito. E tuttavia, solo le opere moderne fanno propria questa sfida. Forse nessuna opera quanto quella di Machiavelli. In primo luogo si tratterà dunque di esaminare il contributo di Machiavelli a questa corrispondenza stabilita da Lefort tra opera e modernità sulla base del fatto che entrambe fanno prova di un'indeterminazione radicale.

Le argomentazioni di Machiavelli hanno per Lefort un valore paradigmatico perché sono in grado di rompere i paradigmi stabiliti. Le storie di Roma antica riportate da Machiavelli hanno un carattere esemplare proprio nella misura in cui liberano l'azione politica senza cristallizzarla in un modello, nella misura, cioè, in cui dicono qualcosa di

Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale*, cit., pp. 143-160, volto a evidenziare tensioni difficilmente riassorbibili nelle idee di modernità e di storia lefortiane.

³ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972. Esistono due recenti traduzioni dell'opera, una spagnola: *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, 2010; e una inglese: *Machiavelli in the making*, Evanston, Northwestern University Press, 2012. Pur non esistendo ancora una traduzione italiana l'opera non era – e non è – del tutto sfuggita all'attenzione italiana. Roberto Esposito nel 1980 guardava a quest'ultima come a «un denso saggio destinato ad entrare con autorevolezza nei classici della letteratura machiavelliana», cfr. R. Esposito, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori, 1980, p. 46.

universalmente vero senza eliminare la differenza che intercorre tra Roma e Machiavelli, e quella tra Machiavelli e noi. Esse suggeriscono inoltre che la grande azione politica si fa sempre a partire da un precedente, il quale, tuttavia non prescrive nulla: semmai ispira. Per Lefort, come per Machiavelli, la storia è fatta di situazioni inedite che però richiedono una stessa virtù. Nelle pagine del Segretario, così come Nietzsche vi aveva trovato «pensieri lunghi, difficili, duri, pericolosi» a un «tempo da galoppo»⁴, egli ritrova il ritmo, il metodo e lo stile dell'*istituzione*, che aveva visto all'opera negli scritti di Merleau-Ponty. Cos'altro è, ad esempio, il ritorno al principio di «una setta o una repubblica» descritta da Machiavelli nel primo capitolo del terzo libro dei *Discorsi* se non l'idea di un senso sedimentato che nel tempo si corrompe, subisce variazioni e degradazioni fino a quando non è, con un'azione innovatrice, riportata a quel senso primo?⁵ Machiavelli, in una sorta di originale filosofia della storia, aveva parlato della necessità, per le religioni e le repubbliche, di rinnovare la loro bontà originaria attraverso un'azione o una legge, oppure cogliendo le occasioni che la storia poteva offrire in tal senso. Far rivivere la bontà originaria di un corpo politico non è, allora, ritorno al passato bensì «esigenza di un avvenire»⁶. L'*istituzione* merleau-pontiana, come abbiamo visto, metteva in scena proprio la preminenza del momento istituyente su quello istituito, senza per questo far passare l'idea che ciò da cui ci si stacca, l'unicità che ogni momento istituyente veicola, non si faccia a partire da qualcosa che era già istituito. L'istituito è inesauribile ed è per questo che la vera azione è sempre istituyente, altrimenti è ripetizione, inerzia, custodia di una tradizione.

Vorremmo in tal senso ricordare l'esempio merleau-pontiano della pittura – dal momento che non pochi sono i riferimenti ne *Le travail de l'œuvre* alla creazione artistica – intesa come un compito unico che «continua a vivere in qualsiasi pittore che rianimi, riprenda e rilanci, a ogni nuova opera» quella che può essere considerata «l'intera impresa»⁷ della pittura. Come nell'arte, così nella politica, una tradizione è oblio delle origini, poiché ciascuna azione virtuosa si fa sotto il segno dell'emancipazione e della

⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1997, p. 36, aforisma 28, citato da Lefort in C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale*, cit., p. 156.

⁵ Cfr. il capitolo *A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio* in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, BUR, 1984, pp. 461-465.

⁶ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 176.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, cit., p. 79.

rottura; eppure, queste azioni prendono le mosse da uno stesso terreno comune e accade che «ognuna di queste luci risponda all'altra nella notte»⁸.

Questa dinamica attraversa da cima a fondo le pagine de *Le travail de l'œuvre*. Si può sostenere che uno dei leitmotiv dell'opera sia proprio quello della demistificazione. Così come il Machiavelli lefortiano leggeva la storia antica da apostata appassionato, allo stesso modo Lefort legge Machiavelli come un distruttore di dogmi. Lefort può, tuttavia, fare suo l'insegnamento del Segretario per via di un certo modo di leggere le opere. Senza eliminare la differenza temporale, l'opera può stabilire un circuito, uno stesso *milieu* tra Roma, Firenze, il tempo di Lefort e il nostro:

L'oggetto Roma non può essere ridotto alla funzione di un tipo: il suo pregio è quello di far emergere la distinzione tra i tipi; rivela, insieme ai tratti che lo rendono unico, altri tratti, iscritti in esso come possibilità e la cui realizzazione altrove è al servizio di configurazioni diverse⁹.

Proprio perché «almeno entro certi limiti [...] esiste, consustanziale al tempo che passa, un tempo che non passa, un prova che si ripete in termini sempre nuovi»¹⁰, l'invito machiavelliano a rivolgersi agli antichi deve essere letto fuori da ogni cristallizzazione degli esempi classici. Imitare gli antichi è far divampare la tradizione, non difendere le sue ceneri. È questo, dopotutto, il senso del *Proemio* dei *Discorsi*:

veggendo da l'altro canto le virtuosissime operazioni che le istorie ci mostrano che sono state operate da' Regni e Repubbliche antiche, da' re, capitani, cittadini, datori di leggi e altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più tosto con meraviglia lodate che imitate (anzi, in tanto da ciascuno in ogni parte fuggite, che di quella antica virtù non ci è rimasto alcun segno)¹¹.

Marx e Machiavelli: l'ideologia umanista

Cosa propone, allora, il Machiavelli lefortiano? Proprio perché «non si trova né prencipe, né Repubblica, né capitano, né cittadino, che agli esempi degli antichi

⁸ Ivi, p. 78.

⁹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., pp. 461-462.

¹⁰ Ivi, pp. 64-65.

¹¹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 59.

ricorra»¹², Machiavelli invita a una demistificazione. Nel massiccio ricorso alla storia antica da parte degli umanisti della Firenze rinascimentale Machiavelli scova una fuga dal presente, la costruzione di un modello politico capace di mettere al riparo dall'arditezza cui invece inviterebbero, a suo avviso, alcune pagine della storia antica e specialmente romana. Si tratta di ciò che Lefort chiamerà, nelle pagine de *Le travail de l'œuvre* e in alcuni saggi dello stesso periodo, l'«ideologia umanista». Con questo egli intendeva dare un nome a un movimento conservatore all'interno dell'umanesimo osservabile nel periodo che va dal tumulto dei Ciompi del 1378, fino all'arrivo al potere di Cosimo de' Medici nel 1434, l'evento «che segna uno spostamento decisivo dalla Repubblica alla tirannia»¹³. La corrente umanista, mentre delinea principi «alla base del pensiero democratico moderno, quale si definirà soprattutto al tempo della Rivoluzione francese»¹⁴, e critica i valori aristocratici e la tirannia, partecipa tuttavia dello «spettacolare restringimento del gruppo dirigente nei limiti di un'oligarchia»¹⁵. Per Lefort, Machiavelli avrebbe allora denunciato implicitamente lo scarto tra il senso manifesto e il senso latente del discorso umanista, in particolare di quello di Coluccio Salutati e di Leonardo Bruni. Proprio mentre l'esempio antico inviterebbe ad accogliere il disordine all'interno della Città, Salutati e Bruni prenderebbero invece le parti di una borghesia tesa a restringere il potere e i privilegi nelle mani di pochi¹⁶. È questa vena critica a chiudere *Le travail de l'œuvre*, come a ricordare ai democratici di oggi che la democrazia sarà sempre preda dell'ideologia, che non vi saranno mai abbastanza sostenitori a metterla al riparo dai discorsi ufficiali che si fanno in suo favore, proprio mentre la si distrugge come forma politica:

¹² Ivi, pp. 59-60.

¹³ C. Lefort, *La nascita dell'ideologia e l'umanesimo*, cit., p. 251. Sull'ideologia cfr. anche Id., *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes* (1974), in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 278-329; tr. it. *La genesi dell'ideologia nelle società moderne*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 296-350, originariamente pubblicato su *Textures* nel 1974, l'anno successivo l'articolo citato, cfr. «Textures», 8-9, 1974, pp. 3-54, e Id., *Marx: da una visione della storia all'altra*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 208-249, saggio rilavorato e sviluppato a partire da un corso tenuto alla Sorbona nel 1965.

¹⁴ C. Lefort, *La nascita dell'ideologia e l'umanesimo*, cit., p. 251.

¹⁵ Ivi, p. 251.

¹⁶ Questa interpretazione è discussa più dettagliatamente nella conclusione de *Le travail de l'œuvre*, cfr. la sezione *L'œuvre, l'idéologie et l'interprétation* in particolare le pp. 762-773. Lefort prolunga alcune riflessioni di Hans Baron, cfr. *The crisis of the early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, New Jersey, Princeton University Press, 1966 e E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1961.

Di fatto, la questione dell'ideologia si fa più chiara quando emerge che il momento in cui si è formata la teoria democratica è proprio quello in cui l'alta borghesia ha goduto della sua massima forza, quando è stata in grado di cancellare le conquiste del *popolo minuto*; che il momento in cui gli umanisti hanno esaltato la partecipazione di tutti i cittadini agli affari pubblici è quello in cui questa è stata ridotta ai suoi limiti più ristretti; che l'elogio delle virtù della classe media andasse di pari passo con l'esclusione dei suoi rappresentanti dalla magistratura e dalle assemblee; che, infine, l'affermazione di valori universali servisse a occultare la prosaica gestione degli interessi della fetta più agiata¹⁷.

È proprio il carattere equivoco della teoria dei «padri fondatori» dell'umanesimo, lo «spettacolo del sostegno che offrono a Cosimo, tiranno di fatto»¹⁸, a permettere a Lefort di parlare di ideologia umanista, dando un nome a un fenomeno che gli storici del Rinascimento non avevano chiamato così e conferendo una piega originale a un problema che parte della filosofia aveva, prima di Lefort, interrogato a partire da altri tempi e con presupposti e conclusioni diverse¹⁹. A guidarlo verso l'idea di «ideologia umanista» è proprio l'analisi di Machiavelli, combinata con originalità con l'insegnamento marxiano. È Lefort stesso, d'altra parte, a chiarire questo aspetto:

la lettura [di Machiavelli] è il nostro vero punto di partenza. [...] Se ci è quindi parso possibile cercare nell'umanesimo politico i segni della nascita dell'ideologia, è perché ci è stato rivelato da un'antica interpretazione impegnata a liberare la verità della politica e della storia da una rappresentazione istituita, a farci cogliere la sua elaborazione in certe condizioni sociali e la sua funzione di dissimulazione.²⁰

La differenza fondamentale con Marx sta nel presupposto anti-metafisico per il quale, se pure si può vedere come la classe dominante ammanti del carattere dell'universale i propri interessi particolari, non si approda alla «realtà» una volta squarciato il velo ideologico. L'ideologia non si riduce all'ambito di ciò che Marx chiamerebbe «sovrastruttura» poiché il Machiavelli lefortiano non pretende di possedere la definizione del reale che starebbe dietro la sovrastruttura ideologica. Quando denunciavamo un'ideologia siamo noi stessi parte di una trama che ha contribuito a forgiare quello stesso discorso critico. Nel momento in cui facciamo una critica possiamo allora, per Lefort, denunciare una situazione di fatto, ma non per questo raggiungere la struttura totale del reale. La critica all'ideologia marxiana va letta insieme all'idea per la quale esiste un livello simbolico che trascende e mette in forma il sociale, del quale si continua

¹⁷ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 774.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ C. Lefort, *La nascita dell'ideologia e l'umanesimo*, cit., p. 253.

²⁰ Ivi, p. 254.

a fare parte anche facendone l'esperienza, ad esempio, attraverso la critica. Allo stesso tempo, se si rimane ancorati all'idea marxiana secondo la quale dietro l'ideologia vi è una realtà oggettiva conoscibile, una struttura al di sotto della sovrastruttura, tutto ciò che è dell'ordine del simbolico viene squalificato per essere ricondotto nell'alveo degli interessi particolari di una classe.

Questo non implica, tuttavia, che non sia possibile demistificare il proprio tempo. Proprio Machiavelli ha permesso a Lefort di lacerare il velo del discorso ufficiale umanista, che converte la storia in mito per smorzare gli effetti perturbanti che potrebbe provocare un autentico ricorso alla virtù antica nelle mura della Città. Se Machiavelli, osserva Lefort, è l'autore del più grande elogio di Roma, dalla cui storia riprende esempi e massime, egli è allo stesso tempo colui che

mescola i più gloriosi con quelli di più oscura memoria, li associa al ricordo di altri fatti antichi o moderni e li plasma in modo tale da fargli perdere il loro fulgore, da svincolarli dalle costellazioni immaginarie in cui avevano raggiunto la purezza del diamante e la rigidità di modelli inimitabili, da riportarli alla fonte cui attingono il pensiero e l'azione umana prima che vengano trasformati in oggetti di rappresentazione²¹.

Machiavelli anti-aristotelico

Lefort ci permette di vedere come, nelle pagine del *Principe* e dei *Discorsi*²², Machiavelli avrebbe inoltre consumato una rottura non soltanto col modo umanista di leggere e interpretare l'antichità, ma anche con un certo filone di pensiero, quello che non a caso era tra i riferimenti principali dell'umanismo fiorentino. Ci riferiamo alla rottura

²¹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 584.

²² Lefort, pur prendendo sul serio e riflettendo sugli elementi, specie cronologici, che possono essere accolti della tesi discontinuista tra *Principe* e *Discorsi* formulata da Hans Baron (cfr. H. Baron, *Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of «The Prince»*, in «The English Historical Review», LXXVI, 1961, pp. 217-53; tr. it. *Machiavelli*, Milano, Anabasi, 1994, pp. 7-65), la rifiuta. Il presupposto interpretativo de *Le travail de l'œuvre* è quello di un'effettiva unitarietà della riflessione machiavelliana (senza per questo schiacciare una sull'altra le due opere prese in considerazione da Lefort, il *Principe* e i *Discorsi*). Ricusare la tesi di Baron significa mettersi al riparo «dalle semplificazioni che ci impedirebbero di abbracciare la varietà della materia e la gravità del soggetto», *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 325.

netta operata da Machiavelli con l'idea aristotelica dello *zoon politikon*, con l'idea cioè della piena realizzazione dell'umano in una comunità politica ordinata secondo fini e gerarchie precise. Ma ci riferiamo anche alla rottura irrimediabile con l'idea di matrice ciceroniana di *concordia ordinum*. Su aspetti hanno invece insistito non solo Coluccio Salutati e Leonardo Bruni ma anche celebri interpreti del Novecento, rispettivamente John Pocock e Quentin Skinner²³. In questo senso, *Le travail de l'œuvre* ci aiuta certo a caratterizzare l'opera di Machiavelli e quindi a distinguerla da altre interpretazioni, ma questa è in larga parte un'operazione che può essere fatta a posteriori. *Le travail de l'œuvre* discute alcune interpretazioni celebri dell'opera di Machiavelli, ma lo fa soprattutto per criticare il modo in cui queste riducono gli argomenti di Machiavelli a una verità oggettiva, restituendo un senso tutto positivo o interamente negativo dell'opera. Quando Lefort discute le interpretazioni di Machiavelli non lo fa a partire da ciò che ritiene essere fondamentale per capire la proposta machiavelliana, e cioè l'insistenza sul conflitto, poiché la critica lefortiana prende sempre le mosse dalla più generale questione dell'opera. Cionondimeno, l'analisi lefortiana permette a noi di fare un po' di ordine nel vastissimo campo delle interpretazioni del Segretario.

Per Lefort, la specificità di Machiavelli starebbe inoltre nella sua proposta politica antimetafisica, che appare particolarmente evidente se si prende sul serio la valutazione positiva dei conflitti all'interno della città e la relativa enfasi sul desiderio «negativo» del

²³ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 455. L'opera di riferimento di Pocock è chiaramente *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton-London, Princeton university press, 1975 (tr. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, Il Mulino, 1980), la quale, come è noto, non limitandosi a riabilitare l'idea di *vita activa* veicolata dall'eredità aristotelica rinascimentale e a riportare in auge, contro la genesi liberale della modernità, l'idea di *libertà positiva*, difendeva l'esistenza di un «momento» di un'eredità del repubblicanesimo (aristotelico) di Machiavelli riattivatasi nel contesto della tradizione repubblicana atlantica. Quentin Skinner ha invece insistito sulle fonti romane (Cicerone, Sallustio) del repubblicanesimo di Machiavelli, svincolandolo dalle ipoteche dell'aristotelismo e delineando un'idea di libertà «strumentale» tale da aprire una via concettuale e una genealogia della modernità distinte sia da quelle veicolate dalla libertà positiva e comunitarista che dall'idea individualista liberale, hobbesiana, che era il medesimo avversario dell'ipotesi di Pocock. Ci limitiamo qui a rinviare a Q. Skinner, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; tr. it. *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi, 2001; Id. *A Third Concept of Liberty*, in «Proceedings of the British Academy», CXVII, 2002, pp. 237-268. Il dibattito sulla specificità di ogni famiglia repubblicana di ispirazione machiavelliana e la rispettiva aderenza o meno alla teoria di Machiavelli è molto vasto, cfr. almeno M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII, n. 1, 1998, pp. 102-132, mentre per l'idea di «instrumental republicanism» cui si è fatto riferimento in relazione a Skinner cfr. A. Patten, *The Republican Critique of Liberalism*, in «British Journal of Political Science», XXVI, 1996, pp. 25-44.

popolo²⁴. La linea di confine che separa Machiavelli dagli autori umanisti e il suo insegnamento da alcune teorie che vi fanno apertamente riferimento, andrebbe cercata in primo luogo nell'importanza cruciale riservata ai conflitti (un'interpretazione che prende le distanze, per esempio, da Pocock e Skinner) e in secondo luogo dal modo di intenderli. Beninteso, *Le travail de l'œuvre* è un'opera pienamente filosofica e non genealogica: il suo intento non è quello di fare l'inventario delle teorie di ispirazione machiavelliana o di prendere una posizione specifica in un dibattito contemporaneo su Machiavelli o sul repubblicanesimo. Sebbene una parte dell'opera sia dedicata alla discussione di interpretazioni «esemplari» (come quelle di Ernst Cassirer di Leo Strauss e di Antonio Gramsci²⁵), l'intento lefortiano è quello di discutere un certo modo di leggere le opere, approcciandosi al testo senza considerarlo depositario di una verità sovrana. È questa la preoccupazione principale di Lefort, che comporta una posizione ermeneutica precisa che ha nondimeno conseguenze precise sull'interpretazione di Machiavelli e la sua eredità. Come vedremo, la lettura lefortiana nel suo porre al centro una certa interpretazione del conflitto politico, non solo si discosta dalle interpretazioni classiche che non prendevano sufficientemente in considerazione il ruolo della disunione e dei conflitti, ma anche da ogni teoria che faccia dell'opzione filo-popolare machiavelliana occasione, attraverso il conflitto, di affermare in assoluto una «parte» della città contro l'altra o che reintroduca in qualche modo l'idea di un bene comune sostantivo²⁶ e quindi di un ordine, di un fine politico in fondo già dato, già presupposto²⁷.

²⁴ Per caratterizzare il pensiero di Machiavelli, la linea interpretativa sulla quale insistiamo è proprio quella che pone l'accento sul conflitto. Si tratta di un'idea che, come abbiamo già accennato, non viene messa al centro di celebri interpretazioni. Su questo seguiamo M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Napoli, Dante & Descartes, 2005, pp. 19-57; cfr. anche S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin, 2005; G. Pedullà, *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

²⁵ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., pp. 153-310.

²⁶ Che non si possa ricavare dalla teoria di Machiavelli una «nozione sostantiva di bene comune» è la tesi di M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 42. Crediamo che, sebbene non venga formulata in questi termini, l'interpretazione lefortiana di Machiavelli la condivida, e che rientri perfettamente nei presupposti della sua idea di divisione e conflitto.

²⁷ Gabriele Pedullà, nella sua opera su Machiavelli pensatore dei tumulti affronta la costellazione dei recenti studi sul «Machiavelli's conflictualism». Mentre l'interpretazione di Lefort viene velocemente ricondotta nell'alveo dell'anti-totalitarismo, accanto a quella di Neal Wood, Pedullà individua due correnti dominanti: quella «constituent», da Althusser a Negri fino a Del Lucchese e quella «populist», incarnata principalmente da John McCormick. Entrambe ricorrono all'idea di un «common good» e mettono l'accento rispettivamente sul partito popolare, la sua forza insurrezionale e costituente e sul peso delle disuguaglianze economiche, cfr. G. Pedullà, *Machiavelli in Tumult*, cit., pp. 4-6. Sugli «usi politici» di Machiavelli cfr. la

Il lavoro dell'interpretazione: né relativismo, né oggettivazione

Torniamo al modo lefortiano di interpretare le opere, dato che la questione dell'opera è la chiave stessa per capire in che modo Lefort si approcci non solo a Machiavelli ma anche alle numerose opere attraverso le quali egli ha costruito il suo pensiero e la sua idea di modernità. Ci sembra importante sottolineare che esiste un'intima corrispondenza tra l'idea lefortiana di opera e l'opera stessa di Machiavelli, una corrispondenza cioè tra l'opera così come Lefort la intende e lo stile di lettura che il Segretario avrebbe adottato per entrare nella trama del presente attraverso un passato che apre al futuro, e un futuro che si nutre di ciò che è stato. Il Machiavelli lefortiano è colui che riesce ad andare oltre le numerose sedimentazioni che si accumulano attorno al nucleo dell'opera, la quale può parlare al tempo presente e aprire al futuro una volta che sia stata liberata della patina di normatività. Il rischio di avventurarsi in «una provincia dura e piena di tanta difficoltà»²⁸, e cioè nelle terre di una libertà pericolosa, senza garanti, è sinonimo del lavoro dell'opera, *le travail de l'œuvre*. In questo senso, l'opera consuma sempre una rottura col sapere stabilito, una rottura che ne chiamerà altre, come anche altri interpreti²⁹. L'opera, allora, non esiste senza la relazione che ogni scrittore e scrittrice stabilisce con essa. Questa relazione elimina forse la consistenza dell'opera o la getta nel relativismo? Né l'una né l'altra: è questa verità difficile che Lefort cerca di dire a proposito dell'opera.

Cerchiamo di entrare meglio nel pensiero lefortiano. Che cosa rivela l'ampia letteratura critica che o aureola o danneggia Machiavelli? In che senso Lefort scopre,

critica di Pier Paolo Portinaro, *Le mani su Machiavelli: una critica dell'Italian theory*, Roma, Donzelli, 2018.

²⁸ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I-58, p. 180.

²⁹ L'unico rimando esplicito all'idea di *travail de l'œuvre* si trova alla fine del massiccio lavoro lefortiano: «Non è forse l'opera che fissa il suo destino all'interpretazione, lei che è costituita di un discorso tenuto in sospenso, nell'esercizio di una parola alla continua ricerca di se stessa, impegnata a consumare la sua rottura con il mondo dato nell'esperienza? Da questa rottura è scaturita l'esigenza di un movimento senza fine, in eccesso rispetto a ogni operazione particolare del sapere, l'esigenza di una svolta che non può ricondurre all'oggetto, perché la parola si è sollevata prima di tutto per aver sperimentato la necessità di allentarsi da esso, e non può, senza perdere se stessa, riallacciarsi all'oggetto, cedere di nuovo al suo prestigio, prestandogli i tratti dell'intelligibile. In questa rottura, l'idea non si separa dalla materia; anzi, la rottura costituisce il lavoro stesso dell'opera [*le travail de l'œuvre*]», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 697.

nell'opera di Machiavelli, una *resistenza* al tentativo di stabilire una verità assoluta dell'opera stessa? Lefort lo dice dalle prime pagine de *Le travail de l'œuvre*:

Questo libro nasce dall'attrazione verso un enigma, le cui ragioni non possono essere spiegate appieno. Un'attrazione che, lungi dal soccombere davanti alla scoperta dell'abbondante letteratura critica, in cui l'enunciazione e la soluzione dell'enigma si ripetono pateticamente, è cresciuta proprio sperimentando lo spostamento, il ritiro del suo oggetto fuori dal campo in cui, nella sua oscurità iniziale, sembrava trovarsi³⁰.

Che cosa vuol dire sperimentare lo «spostamento», il «ritiro» dell'oggetto dell'opera? Significa che questa, infine, non abbia identità, né consistenza alcuna? No: Lefort invita ad accogliere e a riconoscere in quanto tale il movimento che fonda l'opera, il quale va pensato «sotto il segno dell'interminabile»³¹. Un'opera, ci dice ancora Lefort, «non ha frontiere certe»³², non può essere addomesticata nel perimetro di una verità assoluta o nei limiti di un sapere oggettivo, ma nemmeno si può manipolarla a piacimento. C'è qualcosa che, dal fondo dell'opera, resiste al relativismo ma anche all'oggettivazione. Vi è una «trama» dell'opera che l'assicura dall'essere preda di qualsivoglia interpretazione, dal prestarsi ad ogni volontaristica ripresa che le farebbe dire ciò che non dice, dall'oggettivazione in una verità fissata per sempre. L'opera non può divenire una «materia» incontrovertibile senza suscitare in chi voglia confrontarsi con essa una sensazione di forzatura³³. «Voler nominare l'unità dell'opera», scrive ancora Lefort, volerne «determinare i confini, significa cedere all'immagine di una cosa *in sé* e produrre l'opera solo *per noi*»³⁴. La strada ermeneutica proposta da Lefort è quella in grado di accogliere, anche nell'atto interpretativo, il «carattere dell'interminabile» che costituisce il movimento primo dell'opera. In altre parole, comprendere, leggere, e scrivere a partire

³⁰ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 9.

³¹ Ivi, p. 697.

³² C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 141-152; tr. it. *L'opera di pensiero e la storia*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 150-162, p. 151. La citazione è tratta dalla trascrizione di una conferenza del 1970 che tratta proprio, come la prima e l'ultima parte de *Le travail de l'œuvre*, della questione dell'opera.

³³ «Ma è una volta rifiutato questo circolo che la questione dell'opera si pone: una volta riconosciuto che l'identità dell'opera implica la ricerca della sua identità; una volta affrontato il paradosso per cui l'opera non è niente al di fuori del movimento che ci conduce ad essa, e che questo movimento – l'interpretazione – trova nell'opera stessa la sua origine», ibidem.

³⁴ Ibidem.

da un'opera significa accogliere «quell'incertezza che è sempre stata la molla del lavoro interpretativo»³⁵.

Se per Lefort questo è vero per qualsiasi opera di pensiero in grado, in tempi più o meno fecondi e ricettivi, di aprire un'interrogazione senza fine proprio perché ciò che la fonda è il coraggio di non scongiurare l'incompiutezza, l'opera di Machiavelli sembra più di qualsiasi altra opera filosofico-politica suggerirgli questa caratteristica delle opere di pensiero. Detto altrimenti, Machiavelli veicola un'idea di opera squisitamente moderna. Eppure, Lefort sembra suggerire che solo una postura moderna permetta di accogliere l'indeterminazione dell'opera e la sua inesauribilità, poiché essa prende le mosse da un movimento privo di garanzie. In questo senso, la questione dell'opera va letta insieme alla questione della modernità. È solo la modernità, ad avviso di Lefort, a portarci al cuore dell'opera intesa come questione: questione aperta, questione orientata al futuro, questione che ne chiama altre. La questione dell'opera è allora la modernità dell'opera. È proprio questo intreccio tra opera e modernità a guidare il lavoro interpretativo de *Le travail de l'œuvre*.

Non è fortuito, allora, che Lefort tracci un'ontologia moderna proprio a partire dalle riflessioni di Machiavelli. È infatti il Segretario a permettergli di elaborare una questione cruciale per la sua idea di modernità, vale a dire la questione del conflitto. La questione dell'opera è la modernità dell'opera, e la modernità dell'opera viene alla luce nell'incontro con Machiavelli. Per Lefort, il Segretario fiorentino è sì un fondatore della modernità, ma in un modo diverso da quello attribuitogli da una vastissima letteratura critica. Il Machiavelli lefortiano

ha infranto la legge in modo inaudito; è l'autore di una trasgressione effettiva, il cui effetto è stato quello di scuotere, nel suo tempo, una certezza tanto più ferocemente conservata perché minacciata dagli eventi; una trasgressione tale da annullare, in un certo dominio, la differenza consolidata tra moralità e immoralità³⁶.

³⁵ Ibidem. La riflessione di Lefort va collocata nel panorama strutturalista (Roland Barthes) e post-strutturalista che aveva riflettuto sulla questione dell'opera e dell'interpretazione. Pensiamo ai lavori di Maurice Blanchot, (cfr. *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969; tr. it. *La conversazione infinita: scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Torino, Einaudi, 2005) ma anche ad alcune riflessioni di Jacques Derrida che tendono tuttavia ad aprire l'opera verso un circolo infinito, mentre Lefort tenta di coniugare apertura e ciò che abbiamo definito una certa «resistenza» dell'opera, un'«identità» che nasce dalla rottura con una tradizione.

³⁶ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 11.

Si tratta di una trasgressione tanto grave che, ad avviso di Lefort, gli stessi detrattori di Machiavelli non ne presero completamente atto. Non presero cioè atto e non riconobbero che il discorso di Machiavelli faceva esplodere le certezze del pensiero politico. Eludere la radicalità di Machiavelli significava riportarne la condanna entro frontiere certe, quella della moralità o dell'immortalità, che presupponevano però un criterio preciso di cosa si intendesse per l'una e per l'altra. L'audacia di Machiavelli faceva sì che la critica concentrasse il suo focus su un oggetto preciso. Si tratta dello «spostamento», del «*déplacement*» dell'oggetto dell'opera con cui esordiva *Le travail de l'œuvre*. Per Lefort infatti, proprio perché l'opera di Machiavelli non è riducibile a un sapere oggettivo essa è oggetto di numerosi spostamenti e rimozioni «dal campo in cui, nella sua oscurità iniziale, sembrava trovarsi»³⁷. Proprio perché non è oggettivabile, la si vuole cristallizzare in un oggetto, e tanto più nel caso di un pensatore come Machiavelli in grado di portare avanti un discorso dalle frontiere incerte. Un discorso che non intende dire l'ultima parola sulla politica, pur liberandola dalle ipoteche teologiche e metafisiche, ma portarne alla luce il carattere umano, tragico, costitutivamente corruttibile, parziale e proprio per questo vero. Machiavelli è tanto divisivo quanto il lascito del suo discorso, il quale non mira a destinatari precisi, a partigiani, così come non mira a esaurire la questione della politica. Lefort non propone una lettura obliqua delle opere di Machiavelli perché ciò che crede essere di più grande importanza è l'obliquità stessa della verità difficile e scomoda che veicola Machiavelli³⁸. Si tratta di una «verità obliqua» nella misura in cui rompe le frontiere del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, complica la questione della bontà o meno del popolo, quella della violenza e della non violenza, pensa il potere a partire dal fatto che è infondato e non a partire dalla differenza tra tirannia e non tirannia.

³⁷ Ivi, p. 9.

³⁸ La «lettura obliqua» delle opere di Machiavelli si riferisce al noto fenomeno per cui numerosi interpreti (Alberico Gentili, Spinoza, Rousseau, Giuseppe Maria Galanti, Vittorio Alfieri) invitano a leggere *Il Principe* specialmente tra le righe e a cogliervi un effettivo insegnamento rivolto ai popoli, tale da svelare loro le astuzie dei principi. Questa prospettiva è incompatibile con l'interpretazione lefortiana. In primo luogo, perché la lettura obliqua presuppone in qualche misura una discontinuità sensibile tra il *Principe* e le altre opere, in secondo perché mette Machiavelli in una posizione «di sorvolo», di chi sa (lo mette in altre parole nella posizione che pure vorrebbe scongiurare disvelando i segreti del potere al popolo, e cioè la posizione del Signore!) e infine, terzo ma non per importanza, presuppone concetti politici unilaterali, per nulla ambigui, una verità cristallina. Lefort ci invita invece ad accogliere un'idea di libertà, perché il Machiavelli di Lefort è uno scrittore della liberà, scivolosa, dialettica, dalle improbabili sfaccettature.

È a partire da questo modo di leggere il Segretario fiorentino che Lefort vede riproporsi, nel campo delle interpretazioni, uno stesso diniego dell'opera:

Il desiderio di attribuire a Machiavelli la paternità del linguaggio politico è accompagnato in ciascun [interprete] da una propria rappresentazione dell'opera, la cui verità si afferma tramite il relegare quella degli altri a una semplice assurdità³⁹.

La diversità delle tesi sul significato dell'opera di Machiavelli (l'amico del popolo o dei potenti, l'immoralista a fin di bene o il diavolo in persona) l'*aut aut* che pesa sulla sua opera è accompagnato, tuttavia, da «una convinzione generalmente condivisa circa l'originalità di uno scrittore»⁴⁰. Detto altrimenti, nel campo di interpretazioni che si autoescludono tra loro risalta il fatto che queste sono tutte concordi nell'attribuire al Segretario il ruolo di originale iniziatore del discorso politico in quanto tale. Si tratterebbe di un pensatore dell'autonomia del politico, dell'iniziatore di un discorso che si deve o rigettare in toto o accogliere pienamente nella sua oggettività. In entrambi i casi nell'oggettività dell'opera si cerca l'oggettività stessa della politica, proprio per contenere l'incertezza suscitata dallo scandaloso Machiavelli⁴¹. Diversa la via lefortiana. Sebbene il «suo» Machiavelli svincoli la politica dalla teologia, il ritratto delineato da Lefort è più radicalmente quello di un pensatore antimetafisico. Uno scrittore che non emancipa la politica dalla teologia al fine di fondare la nuova chiesa della scienza politica. La modernità di Machiavelli sta nella sua posizione antimetafisica, capace di abitare l'indeterminazione. Il «vero» Machiavelli è quello che, senza assumere la posa dello scettico, rimette in questione le verità stabilite, le frontiere tradizionali, non è lo scienziato della politica dal quale dovremmo aspettarci di ricevere la verità della politica:

In definitiva, interrogare Machiavelli implica che, invece di estrapolare dalla sua opera risposte da sottoporre al nostro giudizio e poi subordinarle alle risposte suscitate dai problemi che si supponeva vi fossero all'origine, lo si consideri come qualcuno che interrogava a partire da una postura propria –

³⁹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 12.

⁴⁰ Ivi, pp. 12-13.

⁴¹ «L'ambizione verso l'oggettività si accompagna alla convinzione che attraverso Machiavelli si raggiunga il fondamento del pensiero politico moderno. [...] Per Villari, Chabod e Renaudet, per Meinecke, Ritter e von Muralet, per Cassirer e Leo Strauss, per Gramsci – per tutti coloro la cui interpretazione ha dato un contributo singolare e indelebile alla letteratura scientifica – l'opera di Machiavelli segna un inizio che è necessario decifrare nel suo vero significato, al di là dell'imbroglio delle varie chiose plurisecolari. [...] Sotto la bandiera della scienza [...] la verità su Machiavelli riguarda, *qui e ora*, la definizione della verità sulla politica», ivi, p. 131.

interrogativa – la quale, nello scuotere le fondamenta del sapere consolidato del suo tempo, portava gli effetti di tale scossa più in là di quanto egli stesso e i suoi lettori fossero in grado di concepire⁴².

Intrinseca all'idea di opera è allora la sua posterità. L'idea, cioè, che altre e altri sapranno capirla, proseguirla e apprezzarla meglio dei contemporanei. Si tratta di una posterità che sconvolge i rapporti temporali. L'opera sarà certo accolta in un tempo a venire, in un tempo cioè inteso in senso cronologico. Ma quello che Lefort vuole dirci è che esiste una contemporaneità tra l'opera e la posterità, la quale non annulla la differenza temporale e non elimina la diversità delle situazioni, ma permette tuttavia di affrontare uno stesso nodo di problemi. Qualcosa di molto simile ebbe a dire un pensatore come Proust:

Se, dunque, l'opera si tenesse in disparte, non si facesse conoscere che dalla posterità, quest'ultima non sarebbe, nei suoi confronti, la posterità, ma un'assemblea di contemporanei vissuti, semplicemente, cinquant'anni dopo⁴³.

Il sintomo del machiavellismo: teologico-politico e disincorporazione

La modernità dell'opera di Machiavelli e il disorientamento che essa ha provocato nella tradizione proprio per via del suo accogliere una certa indeterminatezza antimetafisica, è particolarmente visibile alla luce di ciò che Lefort definisce il «mito del machiavellismo»⁴⁴. La «leggenda nera» di Machiavelli, l'impressionante circolazione

⁴² Ivi, p. 44.

⁴³ M. Proust, *À la recherche du temps perdu (II), À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris, Gallimard, 1988; tr. it. *Alla ricerca del tempo perduto (II), All'ombra delle fanciulle in fiore*, Milano, Mondadori, 2020, p. 355. In questo senso siamo noi, secondo Lefort, a dare più respiro all'opera di Machiavelli. Proprio la posterità sembra cogliere, ad esempio, la portata sovversiva dei tumulti machiavelliani, riuscendo a cogliervi i problemi del tempo presente. Lefort scrive che «non sono i primi lettori di Machiavelli, per quanto intelligenti e consapevoli delle sue intenzioni, familiari con il mondo di cui parla, in grado di cogliere mille significati che in seguito sfuggiranno ai lettori comuni, non sono i Guicciardini, Vettori, Buondelmonti, Rucellai radicati com'erano nel suo stesso orizzonte, i più indicati per dare all'opera l'apertura dovuta. Sono piuttosto coloro che abitano un mondo che l'autore non poteva concepire, coloro per cui l'esperienza dell'autore è ormai brumosa e che devono sperimentare la differenza dei luoghi e dei tracciati. Tanto più questa differenza è grande, tanto più l'apertura dell'opera», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., pp. 59-60.

⁴⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 86.

delle sue opere e del *Principe* in particolare, il fascino magnetico e la repulsione che hanno esercitato nel pubblico che le lesse e ne denunciò o ne accolse le analisi è l'oggetto di un'intera sezione de *Le travail de l'œuvre*. Il fenomeno del machiavellismo avrebbe lasciato un'impronta tanto grande da plasmare un intero immaginario politico. Proprio per questo, tale fenomeno entra per Lefort a giusto titolo nella «mitologia intellettuale dell'umanità moderna»⁴⁵. Il machiavellismo diventa allora un fenomeno imprescindibile per chiunque voglia comprendere la modernità. Il riferimento al mito non ha dunque un carattere spregiativo, ma serve a qualificare la potenza del fenomeno stesso in quanto fatto imprescindibile dell'immaginario moderno.

Non si tratta dunque di banalizzare la portata della ricezione di Machiavelli o di glissare sull'ampia letteratura secondaria sul machiavellismo, che Lefort dimostra di padroneggiare⁴⁶, quanto piuttosto di interpretare il fenomeno alla luce di quanto Lefort aveva detto circa l'opera moderna. Dietro la facciata della coincidenza «machiavellica» della politica con il male o quella della «identificazione dell'immoralità con la politica»⁴⁷, vi sarebbe il tentativo di scongiurare la rottura ben più radicale inaugurata da Machiavelli. La rottura, cioè, in virtù della quale non è tanto l'«autonomia» della politica ad essere in gioco, dato che numerose opere avevano già affermato l'esistenza di fini propri della politica, quanto più il ricondurre deliberatamente la politica in una sfera umana, svincolata da Dio:

Nei più celebri saggi e trattati che accusano Machiavelli risulta che egli ha commesso il crimine di incoraggiare i principi a governare senza tener conto di Dio, nella convinzione che essi debbano rendere conto solo a se stessi delle proprie azioni, che non debbano aspettarsi altre sanzioni o ricompense che il fallimento o il successo delle loro imprese temporali⁴⁸.

Senza soffermarci qui sul fatto che questa affermazione verrà smentita dall'analisi lefortiana degli scritti di Machiavelli, ciò che bisogna tenere buona è l'idea di una

⁴⁵ Ivi, p. 77.

⁴⁶ Lefort stila una bibliografia della sezione *Le nom et la représentation de Machiavel* alla p. 72 de *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Ci limitiamo qui a ricordare le opere maggiormente citate da Lefort: C. Benoist, *Le machiavélisme*, 3 voll., Paris, Plon, 1907-1936; B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia: pensiero, poesia e letteratura, vita morale* (1929), Milano, Adelphi, 1993; M. Praz, *Machiavelli e gl'inglesi dell'epoca elisabettiana*, Firenze, Vallecchi, 1930; A. Panella, *Gli antimachiavellici*, Firenze, Sansoni, 1943; G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965.

⁴⁷ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 78.

⁴⁸ Ivi, p. 82.

dimensione propriamente umana della politica. Una dimensione, cioè, che accetta la propria finitezza senza per questo accogliere un'idea modesta di politica. È piuttosto il contrario a suggerire Machiavelli: tanto più non si dà un ordine divino a legittimare l'ordine politico, tanto più la dimensione della politica ha un carattere glorioso. Se in gioco vi fosse solo lo scandalo dell'immortalità non si coglierebbe la singolarità del fenomeno del machiavellismo. Anche altri autori, per esempio, sono stati accusati di ateismo o avevano subito la proscrizione papale (Erasmus, Lutero...). Per Lefort la specificità di Machiavelli non si riduce a una questione quantitativa, per la quale Machiavelli sarebbe semplicemente andato più lontano di altri nella critica dei valori tradizionali dell'azione politica, o nell'assumere deliberatamente ciò che la tradizione, almeno apertamente (questo è il punto importante), non permetteva. Vi è bensì in gioco un salto qualitativo:

Ma né la critica del dispotismo né la difesa della virtù sono di per sé temi decisivi. Prova ne sia che i gesuiti antimachiavelliani non esiteranno ad adottare quei precetti di governo che altri ritenevano diabolici, reintroducendoli nell'insegnamento cristiano, alla luce della sola preoccupazione di preservare la funzione del principe come ausiliario della volontà divina.

Dietro la difesa moralistica della virtù si cela, in altre parole, una più profonda inquietudine nei confronti di un'azione politica che si trova ora privata delle sue garanzie celesti. Libera dall'infrastruttura divina, la politica assume su di sé la gravità della *responsabilità* umana. Non poteva che essere scandalosa un'idea di politica, quella machiavelliana, che, sebbene consigliasse ai principi di servirsi della religione, di farne un uso *strumentale*⁴⁹, apriva intrinsecamente la strada all'idea che era forse legittimo incolpare gli umani delle ingiustizie terrene, e non più un imperscrutabile Dio:

⁴⁹ La questione della religione è tuttavia molto articolata e non può essere liquidata attraverso la sola comprensione «strumentale». Non soltanto quest'ultima idea va relazionata alla questione della «religione civile» ma Machiavelli fa entrare in gioco una dimensione eccedente e non oggettivabile della religione, cfr. E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998; M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 107-139; Id., *Religione e politica in Machiavelli: l'analisi del Cristianesimo nelle pagine dei Discorsi*, in G. Bissiato, D. Galli, G. Longoni, P. Murrone, G. Nastasi (a cura di), *Religione e politica. Paradigmi, Alleanze, Conflitti*, Pisa, ETS, 2022, pp. 65-122.

Finché si invoca il nome di Dio e il principe sembra governare sotto il suo sguardo, si trovano tutti gli arrangiamenti possibili con la morale cristiana. Machiavelli è verosimilmente colpevole di aver trasgredito questa regola: come tutti coloro che hanno l'ardire di rompere un tabù, solleva uno scandalo⁵⁰.

Lo ripetiamo ancora: non si tratta tanto di prescindere dall'etica quanto invece di inaugurare una nuova condizione della politica⁵¹. Una condizione, per Lefort, squisitamente moderna nella misura in cui l'azione e la riflessione sono condotte senza garanti e alla prova di un'indeterminazione radicale. In questo senso, Machiavelli è una figura fondamentale della rottura del nodo teologico-politico. Non basta affermare che teologico e politico non sono più saldati insieme se non viene specificato che questo comporta l'apertura di una scena politica che non può più beneficiare di alcun garante. Il Machiavelli lefortiano è una figura centrale di tale rottura, pertanto il *vivere politico* non può essere messo al sicuro nella cittadella della scienza politica ma è invece preda di una finitezza e un'indeterminazione radicale. In questo senso, Lefort gioca Machiavelli contro Hobbes, anche se in tutti i suoi scritti non nomina quasi mai il filosofo inglese, ma anche contro un avversario polemico ricorrente, vale a dire le scienze sociali e politiche, che a suo avviso tenterebbero di oggettivare l'inesauribile questione del *politico*.

Le travail de l'œuvre va così letto anche come l'iscrizione a pieno titolo di Machiavelli in seno alla modernità lefortiana, la quale d'altra parte viene in gran parte definita proprio a partire dalla lettura di Machiavelli. In questo senso, Lefort rinviene nell'opera di Machiavelli fenomeni che stanno al cuore della sua idea di modernità, come quello di disincorporazione. La rottura del nesso teologico-politico, visibile in Machiavelli, implicava infatti liberare la sfera della Legge e quella del Sapere dall'origine una, solidale e materiale, dalla quale scaturivano⁵². Così come voleva dire porre fine all'idea di un'unità sostanziale della società: per Lefort la *désintrication* del nesso teologico-politico è sempre, necessariamente, sinonimo di *désincorporation*. È ancora

⁵⁰ Ivi, pp. 82-83.

⁵¹ Cfr. a tal proposito Ugo Dotti: «La scoperta della “scienza” della politica (con le sue leggi, le sue regole, le sue norme) ben lungi, come comunemente si crede, dal porre tra parentesi i valori etici tradizionali (così finendo per rispettarli, pur prescindendone), li rivoluzionò, distruggendoli nelle antiche formulazioni. Il bene e il male, il vizio e la virtù non vennero più determinati in astratto; non vennero più – cioè – fissati dal punto di vista di una moralità soggettiva o in riferimento alla trascendenza di un ordinamento divino del mondo, ma vennero intesi come valori “sociali”, come principi regolatori della prassi degli uomini. All'etica, in altre parole, venne restituito il suo concreto *telos* storico-sociale», *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 14.

⁵² C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit., pp. 271-272.

una volta il fenomeno del machiavellismo a fornire a Lefort una pista di lettura per indagare l'avvento moderno della disincorporazione del potere e soprattutto per vedere in che modo le avvisaglie di questo fenomeno siano reperibili proprio a partire dagli effetti suscitati dall'opera di Machiavelli. Il nome di Machiavelli si accompagna infatti a quello della disgregazione dei legami sociali e delle gerarchie tradizionali⁵³. La critica verso Machiavelli, più nello specifico, è accompagnata, specie nella Francia di Caterina de' Medici e nell'Inghilterra elisabettiana, da un'«anticapitalismo rudimentale»⁵⁴. La politica sembra assumere tratti demoniaci proprio quando lo sviluppo del capitalismo minaccia di sconvolgere completamente l'ordine sociale. Il sovvertimento della tradizione operato da Machiavelli viene allora associato a un più ampio sconvolgimento delle relazioni sociali e delle categorie politiche:

Se la violenza, la crudeltà e l'astuzia sembravano agli uomini del tempo le caratteristiche proprie del potere, non era perché lo spettacolo dell'immoralità dei principi fosse nuovo. Piuttosto, tale spettacolo non stupiva fintanto che le relazioni tra gli uomini e la gerarchia sociale sembravano non dipendere dalle iniziative e dalle azioni dei singoli. La funzione di ciascuno pareva stabilita una volta per tutte, la società si regolava come un organismo; la violenza del signore non toglieva nulla alla dignità del suo ruolo; Il principe era crudele, come il mercante avaro, ma questi mali erano legati a presupposti la cui legittimità non era messa in discussione⁵⁵.

Il senso del machiavellismo viene qui interpretato alla luce dell'analisi marxiana del corso storico e in particolare alla luce del significato specifico della forma capitalistica. Marx, che nel *Manifesto* presentava il corso della storia sotto il segno di una contraddizione fondamentale, quella della lotta di classe, nei *Grundrisse* aveva invece opposto il capitalismo a *tutte* le forme di produzione e le forme sociali che lo avevano preceduto⁵⁶. In altre parole, il filosofo lungi dal proporre un'interpretazione lineare e coerente del processo storico, avrebbe invece mostrato che solo il capitalismo rompe «l'immagine del corpo»⁵⁷ per la quale individuo, comunità e terra stanno in un rapporto di coappartenenza reciproca. Il Marx dei *Grundrisse* afferma cioè che, in tutte le forme precapitalistiche, «il lavoratore è in rapporto di proprietà con le condizioni oggettive del

⁵³ «Il machiavellismo come noi lo intendiamo implica indubbiamente la negazione del cristianesimo, ma ancor di più è un segno della sovversione dell'ordine sociale», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 87.

⁵⁴ Ivi, p. 84.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Cfr. il già ricordato corso del '65: C. Lefort, *Marx: da una visione della storia all'altra*, cit.

⁵⁷ Ivi, p. 220.

suo lavoro» proprio in virtù della «unità naturale del lavoro con i suoi presupposti materiali»⁵⁸. L'«esistenza oggettiva» del lavoratore, cioè, è indipendente dal lavoro ed è radicata nella comunità politica stessa, allo stesso modo in cui lo è la proprietà delle condizioni oggettive del lavoro. In altre parole, l'indipendenza stessa del soggetto dal lavoro e di conseguenza il godimento delle condizioni del lavoro, è possibile grazie a una condizione primaria di dipendenza di cui il soggetto non è l'autore. Tale dipendenza deve infatti essere compresa a partire dall'appartenenza del soggetto a una comunità politica. Questa comunità, però, non è responsabile dell'istituzione della dipendenza dei suoi membri da se stessa, cosa che sta alla base della garanzia dell'esistenza oggettiva dei soggetti indipendentemente dalle condizioni del lavoro stesso. La comunità, in altre parole, è per Marx non il risultato bensì il *presupposto* dell'appropriazione delle condizioni oggettive del lavoro. Ma come può la comunità garantire tale condizione ai suoi membri? Qui Lefort invita a considerare i presupposti delle forme organiche precapitalistiche, e in particolare i presupposti trascendenti che garantiscono la coappartenenza di soggetti, comunità e terra, che per Lefort è alla base della permanenza nel tempo dell'immagine del corpo della comunità⁵⁹. Si tratta, per Marx, di un presupposto considerato naturale o divino, che solo l'avvento del capitalismo riesce a scompaginare:

Giacché, il fatto che il lavoratore trovi già le condizioni oggettive del lavoro come separate da lui, come capitale, e il capitalista trovi già l'operaio privo di proprietà, come operaio astratto, questo scambio che avviene tra valore e lavoro vivo presuppone un processo storico [...] che costituisce la storia genetica del capitale e del lavoro salariato⁶⁰.

È questo processo storico, di cui il capitalismo sarebbe, anche contro la stessa retorica di Marx, un momento di discontinuità, a sfaldare irrimediabilmente l'immagine del corpo e a sovvertire, di conseguenza, tutto l'ordine sociale. Il machiavellismo viene

⁵⁸ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858*, Berlin, Dietz, 1953; tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2. voll., Firenze, La nuova Italia, 1968, vol. II., p. 95.

⁵⁹ Prima ancora delle speculazioni su Kantorowicz è dunque Marx a suggerire a Lefort, come emerge nel corso che questi tenne '65 alla Sorbona, l'idea di un'immagine del corpo che significa la comunità politica e che è strettamente legata a un'entità trascendente. Cfr. ancora i *Grundrisse*: «Giacché la comunità, sebbene sia qui già un prodotto storico non solo di fatto ma riconosciuto come tale, e quindi ha avuto un'origine, qui è un presupposto della proprietà del territorio – ossia della relazione del soggetto che lavora con i presupposti naturali del lavoro in quanto gli appartengono –, ove tuttavia questa appartenenza è mediata dalla sua esistenza di membro dello Stato, dall'esistenza dello Stato, e quindi da un presupposto che viene considerato divino, ecc.», ivi, p. 100.

⁶⁰ Ivi, p. 113.

ricondotto, in una nuova interferenza stabilita tra Marx e Machiavelli, nell'alveo di un sovvertimento sociale interpretato proprio come disfacimento dell'immagine del corpo, come annunciato dall'avvento del capitalismo. Distrutta l'immagine del corpo e la trascendenza che garantiva le gerarchie sociali, il potere non è più avvolto nella «coltre dell'idealizzazione»⁶¹. Improvvisamente desacralizzato e privo di uno scopo ultimo, l'esercizio del potere appare come «un'attività priva di contrappunto spirituale, tanto enigmatica quanto riprovevole»⁶². Il machiavellismo sarebbe una delle espressioni tipiche di questa angoscia di sfaldamento del sociale e, allo stesso tempo, il tentativo di scongiurarla. Dare un nome a questo processo trovando inoltre un colpevole nella figura di Machiavelli, è un modo per contenere questo stesso processo che minacciava di «disincorporare» il sociale. La narrazione del machiavellismo tradisce, così, un duplice scopo:

nominare la perdita di sostanza della società e dell'essere umano, dando corpo alla dissoluzione del legame che unisce il potere alla totalità dell'esistenza umana, e tener lontana la minaccia di questa perdita dando corpo nella società al Soggetto [politico] la cui presenza stessa, attraverso la sua azione distruttiva, garantisce la credenza nell'unità virtuale della società⁶³.

Il discorso di Machiavelli o meglio gli effetti del suo discorso, interpretati da Lefort in quanto *sintomo* della disincorporazione del sociale, raggiungerebbero in maniera inattesa il discorso di Marx anche a un altro livello: quello dell'immaginario. Disfatta l'immagine del corpo, l'abisso del potere viene riempito da un immaginario che ha la funzione di fornire una giustificazione allo stesso potere. Se per Marx «l'entrata in scena dei fantasmi coincide con l'avvento di una società senza corpo, di una società priva di sostanza»⁶⁴ che attende l'arrivo del proletariato per distruggere ogni immaginaria mitologia emanata dal potere, la lezione ricavata da Machiavelli va in una direzione diversa. L'entrata in scena della modernità «disincorporata» rivela sì il carattere immaginario del potere, ma mentre per Marx questa era una semplice menzogna che la storia avrebbe cancellato, che l'ultima di tutte le classi avrebbe spazzato via, per il Machiavelli lefortiano è il segno dell'infondatezza di *ogni* potere – potere che va allora pensato come un fatto ineludibile del sociale – che ha per questo bisogno di essere

⁶¹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 86.

⁶² Ivi, p. 87.

⁶³ Ivi, p. 90.

⁶⁴ C. Lefort, *Marx: da una visione della storia all'altra*, cit., p. 246.

accompagnato da un immaginario sociale⁶⁵. L'alone immaginario che accompagna ogni potere moderno è un alone di natura completamente diversa dall'architettura simbolica teologico-politica, poiché trova la sua origine proprio nel riconoscimento, più o meno esplicito, dell'*infondatezza* del potere⁶⁶.

Con esiti e conclusioni diverse, Machiavelli e Marx ammettono entrambi l'idea del carattere simbolico del potere e della politica⁶⁷. Noi non cerchiamo, scrive a tal proposito Lefort, nel Luigi Napoleone marxiano un'immagine fedele della realtà, così come non cerchiamo nel Cesare Borgia machiavelliano la ricostruzione fedele dei fatti del tempo⁶⁸. Non vi cerchiamo l'esattezza storica perché quando facciamo filosofia politica siamo alla ricerca di un altro tipo di sedimentazione storica e filosofica: interroghiamo questi personaggi, cioè, alla luce delle inesauribili questioni del potere, della lotta di classe e del conflitto politico. Vi cerchiamo la prova della loro stessa ambiguità, che lungi dall'impedire il discorso filosofico per mancata oggettività ne è invece il presupposto. È proprio questo carattere moderno a conferire il carattere dell'inesauribile alle opere di autori come Machiavelli e Marx. La questione dell'opera è per Lefort la modernità dell'opera per via della stessa stoffa simbolica dell'opera. Se è così, allora è chiaro che il metodo da adottare per interrogare le opere non deve essere quello della ricerca dell'oggettività della politica o della storia. Rimproverare a Marx o a Machiavelli di non aderire perfettamente alla realtà storica sarebbe allora come rimproverare a Proust di non aver ritratto fedelmente i suoi personaggi, che lo scrittore aveva modellato a partire dalle persone che lo circondavano. Questo significa dire che Odette de Crécy è della stessa natura di Cesare Borgia? La domanda è retorica poiché Lefort invita ad accogliere la verità difficile dell'opera moderna, il suo carattere simbolico:

⁶⁵ Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel* (1949), in Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960; tr. it. *Nota su Machiavelli*, in *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2015, pp. 241-254.

⁶⁶ È ancora la riflessione marxiana a suggerire a Lefort questa rottura radicale inaugurata dalla modernità, ed in particolare le tesi del *18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cfr. ancora *Marx: da una visione della storia all'altra*, cit.

⁶⁷ «Crederemmo forse che per poter giovare dei risultati raggiunti dall'economia politica e dalla storia del suo tempo, il discorso di Marx sia meno simbolico di quello di Machiavelli? Il Luigi Napoleone Bonaparte del *18 brumaio* è un eroe marxista, non il doppio del personaggio che ha dominato i francesi per vent'anni e il cui comportamento, le motivazioni e il ruolo sociale sono oggetto di indagini storiche precise e, di fatto, infinite», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., pp. 68-69.

⁶⁸ Ibidem.

Ma se è vero che sarebbe sconveniente spingere il paragone fino alle estreme conseguenze e considerare il Borgia machiavelliano o il Bonaparte marxiano al pari di Odette de Crécy o del barone di Charlus, non è meno vero che il vizio del realismo perverte la lettura delle opere di pensiero come quella delle opere d'arte, che esiste un'affinità tra i modi di espressione della filosofia e della letteratura, che i personaggi di Machiavelli e quelli del romanziere presentano anch'essi, in misura diversa, una funzione simbolica⁶⁹.

Nella sua analisi di Machiavelli Lefort ci invita, in altre parole, ad ammettere che se l'opera d'arte è un'opera di pensiero, allora è vera anche la reciproca. L'invisibile dell'opera di pensiero è il suo carattere simbolico.

LA TRAMA DEL CONFLITTO, LA BRECCIA DEL SOCIALE

La questione del conflitto è la cifra stilistica de *Le travail de l'œuvre* e forse l'apporto più importante, se si considerano le premesse dell'idea di conflitto che propone, così come le conseguenze⁷⁰. La portata della riflessione lefortiana ha indotto Serge Audier a parlare, riprendendo l'espressione di Pocock, di un «momento machiavelliano francese» centrato sull'intreccio di libertà e conflitto⁷¹. I conflitti della proposta politica di Machiavelli permetterebbero «sia sul piano storico che normativo»⁷² di lasciare alle spalle il retaggio metafisico e aristotelico di Pocock, il quale non sembra rendere giustizia alla rottura inaugurata da Machiavelli e risulta per giunta in più punti in contrasto con l'orizzonte politico contemporaneo. Ma ci permetterebbero, inoltre, di passare oltre le numerose dispute circa la compatibilità di un certo liberalismo con il «repubblicanesimo

⁶⁹ Ivi, pp. 69-70.

⁷⁰ Su questo cfr. M. Di Pierro, *Claude Lefort e l'interpretazione di Machiavelli. Una riscoperta del politico tra potere e conflitto*, in «Filosofia Politica», 1/2018, pp. 133-150 e G. Bataillon, *Democracia, cambio político, e incertidumbre: Lefort al encuentro de Maquiavelo*, «Revista de Sociología», vol. 35, n. 1, 2020, pp. 69-79.

⁷¹ S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, cit.

⁷² Ivi, p. 31.

classico»⁷³ e infine di mettere a fuoco il tenore neo-aristotelico dei pensatori comunitari come Michael Sandel e Charles Taylor⁷⁴, o di quello, in versione neo-marxista, di Miguel Abensour⁷⁵. Tuttavia, Audier invece di proporre una *tunnel history* come insito nell'idea canonica di «momento machiavelliano», individua un preciso momento storico, quello del dopoguerra francese e dell'elaborazione della realtà sovietica, e una costellazione di autori che trova in Machiavelli, e in particolare nell'accento sulla conflittualità, le risorse teoriche per uscire dalle impasse del marxismo e per ripensare la filosofia politica⁷⁶. I rappresentanti di questo momento puntuale sono, secondo la proposta interpretativa di Audier, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty e Claude Lefort. Aron aveva effettivamente posto le basi di problemi e tematiche che sarebbero state affrontate dagli altri due filosofi, con i quali era, d'altra parte, in stretto contatto: fu coetaneo di Merleau-Ponty e direttore della tesi di Lefort su Machiavelli alla morte improvvisa di Merleau-Ponty nel 1961. Esistono però differenze fondamentali tra le proposte di questi autori, sebbene tentarono di fare i conti con problemi simili e si confrontarono tutti con Machiavelli.

Quello di Raymond Aron è un Machiavelli letto alla luce di Max Weber, reagente particolarmente efficace, negli anni '50, per mettere a fuoco i punti ciechi del marxismo⁷⁷. Fare politica, per Aron, è comporre un mondo nella consapevolezza di avere a che fare «con potenze diaboliche», attraverso un'azione che fa i conti con «l'irrazionalità etica del

⁷³ Ci riferiamo all'accordo stabilito da John Rawls tra un repubblicanesimo di matrice machiavelliana alla Skinner e la sua proposta di liberalismo politico, cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia U.P., 1993; tr. it. *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, pp. 177-178.

⁷⁴ Su questo cfr. M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, art. cit., pp. 123-130.

⁷⁵ M. Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997; tr. it., *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008. Cfr. anche Id., *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens&Tonka, 2009; tr. it. *Per una filosofia politica critica*, Napoli, Cronopio, 2001, in particolare pp. 1-50.

⁷⁶ Nel 1984, quindi molti anni prima di Audier, Abensour aveva individuato, e dedicatogli un seminario, un «secondo momento machiavelliano». Anche se più aderente allo spirito di Pocock e segnato dalla triade Arendt Merleau-Ponty Lefort (quindi non un «momento» tutto francese) anche Abensour leggeva nel ricorso a Machiavelli il tentativo di ripensare l'eredità marxiana, in un movimento che da Marx arriva a Machiavelli e che poi da Machiavelli fa ritorno al nostro tempo, cfr. A. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, cit., p. 14.

⁷⁷ Come abbiamo visto nel secondo capitolo, la riflessione weberiana è centrale in tal senso anche nell'itinerario intellettuale di Merleau-Ponty e Castoriadis. Di Raymond Aron cfr. *Machiavel et Marx* (1969), in Id., *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, 1972; Id., *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éd. de Fallois, 1993; tr. it. *Machiavelli e le tirannie moderne*, Roma, SEAM, 1988.

mondo»⁷⁸. Per Aron come per Weber, «l'antichissimo problema della teodicea»⁷⁹ così come l'antinomia tra male e bene, tra fine e mezzi, tra etica e politica non viene risolta dando alla storia e così al mondo un fondamento razionale. In altre parole, attraverso un Machiavelli realista ma non meramente machiavellico, Aron intende rendere giustizia all'«antinomia fondamentale»⁸⁰ della politica, vale a dire al fatto che questa è sempre alle prese con voci diverse, che l'accordo non è mai dato e mai si darà una volta per tutte, che la storia non ha esiti sicuri e proprio per questo la politica è conflittuale:

è possibile avere dei regimi politici buoni o cattivi, cioè migliori o peggiori; è possibile, in casi eccezionali, avere un equilibrio soddisfacente di bene e male; ma ciò che è impossibile è concepire la fine della lotta degli uomini tra loro, quella sorta, cioè, di stabilizzazione dell'ordine politico e sociale che costituisce il sogno di coloro che credono nella fine della Storia⁸¹.

Si è machiavelliani quando si accetta l'idea di un regime sempre imperfetto e sempre conflittuale proprio perché è tale. Per Aron, accogliere la lezione di Machiavelli significa essere «ottimista nell'immediato e pessimista sulle dilazioni»⁸², vale a dire l'inverso del rivoluzionario. Giocare la carta del Machiavelli realista contro un Marx che egli forse troppo velocemente relega a «profeta» della storia, gli permette, in una dinamica simile a quella che caratterizzerà la riflessione di Merleau-Ponty e di Lefort, di rivalutare e ripensare il regime democratico, «il migliore tra i cattivi regimi, cioè il miglior regime possibile»⁸³. Come Merleau-Ponty e soprattutto Lefort, anche Aron tenta di definire i caratteri specifici della democrazia moderna. In particolare, egli afferma che la sovranità del popolo non sia altro che una «finzione giuridica»⁸⁴, e sancisce la necessità per il soggetto politico del popolo di rifuggire ogni «incarnazione»:

Così, poiché resta incerta la definizione di popolo – inteso come l'insieme degli individui in una società, o con esso si intende coloro che sono i cittadini per eccellenza? Forse che una minoranza attiva non può definirsi popolo a maggior ragione di una maggioranza passiva? – e dal momento che è possibile ogni sorta

⁷⁸ M. Weber, *Politik als Beruf*, MWG I/17, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 139-155; tr. it. *La politica come professione* (1919), in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004, p. 112.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, cit., p. 114.

⁸¹ R. Aron, *Introduction à la philosophie politique: démocratie et révolution*, Paris, Librairie générale française, 1997; tr. it. *Introduzione alla filosofia politica: democrazia e rivoluzione*, Lungro di Cosenza, Marco, 2005, pp. 207-208. Il testo è la stesura del corso che Aron tenne all'École Nationale d'Administration dal 21 aprile al 17 ottobre 1952.

⁸² Ivi, p. 206.

⁸³ Ivi, p. 115.

⁸⁴ R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 56.

di manipolazione ideologica di quel termine politico, è meglio accantonare tale nozione oscura e partire da semplici fatti⁸⁵.

Si tratta di riflessioni posteriori al marxismo, poiché tentano di elaborare, dal punto di vista della democrazia, le aporie che avevano caratterizzato il marxismo stesso. Da questo punto di vista, allora, la società sovietica non avrebbe fatto altro che portare alle estreme conseguenze un'aporia costitutiva del marxismo, vale a dire il fatto che il Partito non può incarnare tutto il proletariato⁸⁶. La questione dell'«incorporazione» politica, come si può già vedere a partire dalle riflessioni di Aron, è strettamente legata a quella del venire a mancare di una legittimità sicura dell'ordine politico e di un ordine storico che orienta la prassi politica. Si tratta di questioni che verranno lungamente esaminate nelle *Avventure della dialettica*, specie nell'*Epilogo*, dove Merleau-Ponty tirava le somme delle aporie rivoluzionarie, mostrando come ogni rivoluzione che aveva avuto luogo fino a quel tempo voleva eliminare ogni «fuori», credendosi un assoluto e per questo incarnando sé stessa in una parte, un partito o una classe votata ad abolire ogni classe⁸⁷. Ma arriva un momento in cui ogni rivoluzione, constata Merleau-Ponty, impugna le armi stesse della borghesia, si fa classe dominante, così che «una filosofia proletaria della storia consiste nel postulare il miracolo che la dittatura possa impiegare le armi della borghesia senza diventare simile a una borghesia, che una classe diriga senza entrare in decadenza»⁸⁸.

Se dunque è possibile riconoscere nel liberalismo conflittuale aroniano⁸⁹ un punto di vista privilegiato per individuare i problemi con i quali si confronterà una generazione di filosofi che fa i conti con la filosofia marxiana, va comunque precisato, per complicare la proposta a nostro avviso troppo lineare di Audier, che esistono differenze importanti sia con la lettura machiavelliana di Merleau-Ponty che, in particolar modo, con quella lefortiana. Ciò che contraddistingue la proposta di Aron è il chiaro richiamo alla formula

⁸⁵ R. Aron, *Introduzione alla filosofia politica*, cit., p. 24.

⁸⁶ «Se dunque si ammette l'incarnazione del proletariato nel partito comunista, il fatto che il partito comunista russo, avendo riportato la vittoria, rappresenti o incarni tutti i partiti comunisti, equivale a dire che incarni nello stesso tempo tutti i proletari del mondo. A partire da questa prospettiva, tutto di conseguenza diventa logico. I milioni di operai russi non occupano il potere, non prendono decisioni, non fissano i salari, ma se si ammette che il proletariato è incarnato da un partito e si riporta la profezia all'interno della storia, tutto ciò che si svolge entro il suo orizzonte non intralcia lo sviluppo della profezia marxista che è divenuta realtà», ivi, pp. 202-203.

⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 214.

⁸⁸ Ivi, p. 218.

⁸⁹ A proposito cfr. S. Audier, *Raymond Aron: la démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, 2004.

di governo liberale, così come alla constatazione «realista» che ogni potere tende ad autonomizzarsi e a farsi élite, e quindi all'idea che il potere sia in primo luogo qualcosa a cui, da individui, si debba resistere. Si tratta di proposta politica che risente della temperie intellettuale della guerra fredda.

Già nelle riflessioni di Merleau-Ponty la politica assume una piega diversa. Nell'unico testo che testimonia in maniera esplicita del suo legame con il Segretario, e cioè la *Nota su Machiavelli* del '49, egli scrive che, in fondo, gli esseri umani «si lasciano vivere nell'orizzonte dello Stato e della Legge finché l'ingiustizia non li rende coscienti di ciò che essi hanno di ingiustificabile»⁹⁰. Proprio perché ciascun sistema sociale e ciascun potere non è fondato metafisicamente, Machiavelli può aprire una via di pensiero radicale in grado di pensare la politica in termini di conflitti. L'idea di conflitto e di lotta sociale travalica il recinto liberale – che pure può tollerare una quota di conflitto, se favorisce l'ordine sociale – nel momento in cui tali idee sono conseguenza dell'infondatezza del potere stesso, vale a dire quando vengono pensate a partire dalla mancanza di una sicurezza metafisica in grado di saldare l'ordine sociale. Come scrive Roberto Esposito, «istituzione, forma e legge funzionano nella misura in cui lasciano sempre aperta una breccia all'avvento di un potere non fondato da nulla e proprio per questo capace di instaurare un nuovo ordine»⁹¹. La tragicità della politica, impermeabile a qualsiasi «rifondazione artificiale»⁹², viene colta da Merleau-Ponty come la coesistenza sempre da farsi e mai data una volta per tutte tra gli esseri umani. Ma questo compito, per Merleau-Ponty, non ha il carattere dell'infernale: proprio perché la politica è infondata vi può essere uno spazio di gioco per la virtù umana. Prima venne il conflitto, a instaurare una giustizia provvisoria, e non viceversa. Vale a dire che non venne prima la giustizia al fine di mettere ordine nei conflitti. «Se Machiavelli è stato repubblicano», scrive Merleau-Ponty, «è perché ha trovato un principio di comunione»⁹³. L'interesse del filosofo verso Machiavelli è tanto più forte quanto più vi trova non l'accettazione liberale che «ogni potere tende ad "autonomizzarsi"»⁹⁴, e dunque la rassegnazione di fronte all'idea che ogni società moderna lascia scivolare il potere verso l'elitismo e verso l'oligarchia, bensì la

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Nota su Machiavelli*, cit., p. 242.

⁹¹ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 58-59.

⁹² Ivi, p. 58.

⁹³ M. Merleau-Ponty, *Nota su Machiavelli*, cit., p. 245.

⁹⁴ Ivi, p. 253.

ricerca di un principio di libertà, l'attualità «cent'anni dopo Marx» del problema di un «umanismo reale»⁹⁵.

Abbiamo già avuto modo di vedere quanto il metodo merleau-pontiano abbia influenzato Lefort. Tuttavia, va ribadito come questo legame non manchi di manifestarsi anche nel caso dell'interpretazione di Machiavelli. Prima di Lefort, era stato infatti Merleau-Ponty a individuare, negli scritti più noti del Segretario, il nodo esistente tra l'infondatezza del potere, il conflitto sociale e l'immaginario che, come un alone, circonda il potere e ne trasfigura gli atti. Per essenza infondato, il potere non è «tradito» dall'immaginario, ma ne ha costitutivamente bisogno per via della sua trama relazionale⁹⁶. Sarà tuttavia Lefort ad approfondire queste questioni e a fare dunque di Machiavelli la pietra miliare della propria ontologia moderna, laddove lo spazio che Merleau-Ponty dedica a Machiavelli, il peso del Segretario nel suo percorso intellettuale è decisamente meno importante. Se corrono differenze fondamentali tra le proposte merleau-pontiane e lefortiane e quella di Aron, seppure queste ultime nascano nello stesso *milieu* e nello stesso orizzonte storico-concettuale, va sottolineata anche la differenza tra Merleau-Ponty e Lefort. Mettere insieme, in uno stesso «momento machiavelliano», tre pensatori, è infatti un'operazione diversa dal ricostruire i legami esistenti tra di loro e osservare le affinità date dal confronto con gli stessi problemi. A nostro avviso, pertanto, l'idea di «momento machiavelliano francese» rischia di far perdere l'originalità di ciascuno degli autori che lo caratterizza e di contribuire alla già scarsa ricezione di un testo di difficile accesso e maneggiamento quale *Le travail de l'œuvre* che tuttavia, rispetto agli altri testi della triade, è quello che più radicalmente, ampiamente e precisamente, pone la questione del conflitto⁹⁷. D'altra parte, gli effetti di questo oblio non cessano di manifestarsi. Gabriele Pedullà, nel suo recente *Machiavelli in Tumult*, che insiste proprio sulle interpretazioni contemporanee del Segretario centrate sul conflitto,

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Vede bene il punto Audier: «Il Principe, in quanto figura “mitica”, non ha il pieno controllo delle apparenze, ma deve rispondere a una domanda che ha un carattere molto più emozionale che analitico. Come un attore di teatro, rischia costantemente di cadere nel disprezzo se da figura immaginaria passa ad essere un semplice uomo. Possiamo ora concludere che, nell'interpretazione merleau-pontiana, il conflitto e l'immaginario sono due facce dello stesso problema fondamentale», S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, cit., p. 198.

⁹⁷ Per ragioni diametralmente opposte alle nostre, Jérémie Barthas ha criticato la proposta di Audier, all'occasione di un commento al volume di Pedullà del 2011 *Machiavelli in tumulto* (dal 2018 edito in inglese), cfr. J. Barthas, *Machiavelli e l'istituzionalizzazione del conflitto. Su una nuova interpretazione dei Discorsi*, in «Rivista Storica Italiana», 2/2015, pp. 552-566.

passa velocemente oltre Lefort, insistendo invece sulla linea althusseriana che chiama «costituente» e su quella «populista» incarnata principalmente da John McCormick⁹⁸. Eppure, ancora oggi, Lefort avrebbe qualcosa di importate da dire per pensare i conflitti. Ma andiamo con ordine.

Un conflitto “antimetafisico”

Senza troppe ambagi, si può sostenere che la caratteristica prima del conflitto prospettato da Lefort a partire dagli scritti del fiorentino, e che permette di distinguere la sua proposta tra le numerosissime interpretazioni «conflittualiste», è il suo carattere antimetafisico. Con questo vogliamo dire che non esiste, per Lefort, un regime ben fondato verso cui il conflitto dovrebbe tendere e che non esiste una comunità politica definita perché quest'ultima è sempre divisa. Per Lefort, la comunità politica moderna, strettamente parlando, non esiste nella sua sostanzialità, sebbene questo non impedisce a una società di dirsi tale e di riconoscersi come società. La sua ontologia prevede che ogni conflitto ne comporti necessariamente altri, poiché vi è sempre una parte della «comunità» esclusa dai benefici acquisiti dall'ultimo conflitto. Se non esiste regime fondato una volta per tutte, che è un modo per dire che non è possibile «sfuggire alla ricorrenza dell'origine»⁹⁹ e se, allo stesso tempo, non si dà una comunità politica attuale, allora non esiste nemmeno una nozione sostantiva di bene comune. Non vi è una destinazione precisa degli uomini e delle donne della comunità politica: un ordine provvisorio, una giustizia, può nascere solo a partire dal conflitto. Ancora una volta, ad essere primordiali sono la divisione e il conflitto.

I presupposti di questa proposta vengono subito alla luce. Le prime osservazioni sul *Principe*, oggetto di una cospicua sezione de *Le travail de l'œuvre*, si soffermano sulla sorprendente rottura sancita da un'opera che nonostante il titolo, non somiglia per nulla

⁹⁸ G. Pedullà, *Machiavelli in Tumult*, cit., pp. 4-6.

⁹⁹ R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 58.

agli *specula principum* e soprattutto non individua alcun principio all'origine del potere politico e dell'ordine sociale. Né il principe né lo Stato «possono fungere da riferimento all'origine»¹⁰⁰, scrive a proposito Lefort. Quanto al potere, quest'ultimo si spiega in termini relazionali e non come un assoluto dotato di una ragione metafisica e una finalità trascendente. Questo non vuol dire che non si dia un ordine conoscibile: quello che Lefort vuole mettere in evidenza è l'elusione, nel discorso machiavelliano, di ogni presupposto metafisico per affrontare la materia politica, a favore della capacità di rendere l'*esperienza* stessa del politico. Per Lefort, tuttavia, lasciare da parte il discorso sui fondamenti dell'ordine politico ha anche altre importanti conseguenze. Una volta che si sia scongiurato un discorso in sorvolo sulla politica, e che si sia invece accolta la contingenza stessa dell'ordine e delle istituzioni politiche, non si può che disinteressarsi del problema dell'origine. Quello dell'origine dell'ordine politico diviene un falso problema. Per Machiavelli sembra essere più rilevante cogliere invece ciò che è *originario*, come l'esistenza di «linee di forza costanti»¹⁰¹ che delineano il campo dell'esperienza politica.

Di che «linee di forza» si tratta? Per Machiavelli appare di primaria importanza definire che tipo di rapporto si stabilisca tra il principe i sudditi. È questa preoccupazione ad aprire la famosa opera di Machiavelli, e non un qualche riferimento a un ordine giusto. Non c'è nessun modello giusto, ideale o necessario a guidare la riflessione del Segretario, sebbene ci siano regimi preferibili ad altri e sebbene egli ritenga più sicuro e duraturo un potere fondato sul popolo. «L'immagine del regime più stabile si fa più chiara» scrive Lefort, «considerando l'opposizione del principe rispetto ai suoi sudditi, e non guardando a un accordo basato su un'intima disposizione del corpo sociale»¹⁰². La strategia di questo «uomo di lettere, ben navigato negli esercizi letterari»¹⁰³, è quella di eludere il discorso sull'origine e la giustificazione dell'ordine politico per discorrere invece, lontano dal

¹⁰⁰ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 348.

¹⁰¹ Ivi, p. 356.

¹⁰² Ivi, p. 350.

¹⁰³ Ivi, p. 320. Con questo inciso Lefort dimostra di conoscere le opere come anche le ambizioni letterarie di Machiavelli, che si infuriò con Ariosto che non lo aveva inserito nella lista dei poeti dell'*Orlando Furioso*: «Se si truova costì, raccomandatemi a lui, et dategli che io mi dolgo solo che, havendo ricordato tanti poeti, che m'habbi lasciato indietro come un cazzo, et ch'egli ha fatto a me quello in sul suo *Orlando*, che io non farò a lui in sul mio *Asino*», N. Machiavelli, *Lettere*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 383.

bieco realismo che generalmente gli si attribuisce, le *relazioni* tra gli umani a partire dalla prospettiva del conflitto:

La domanda: “che cos’è il potere?” è quindi irrilevante. Ciò che Machiavelli ci dà da pensare, in primo luogo, è il conflitto o i conflitti tra attori di maggiore o minore potere; ciò che egli considera *naturale* o *ordinario* sono le relazioni che si stabiliscono tra loro come risultato dei loro rispettivi poteri a partire dalle condizioni particolari in cui si trovano¹⁰⁴.

Dire che ad essere «naturale» sono le relazioni tra attori politici e non un ordine politico di per sé buono, ha un’importante conseguenza. Se non c’è modello metafisico a partire dal quale fondare un ordine, oppure un modello da imitare poiché reputato perfetto, allora non c’è divisione netta tra filosofia e politica, tra teoria e prassi. A chi voglia pensare la politica non è affidato il compito di chiudere nei limiti di un discorso razionale l’esperienza politica tutta. Essa è sfuggente e mutevole, per coglierla bisogna evitare di cadere nell’antinomia tra realtà e idea, tra essenza e accidenti, tra filosofia e politica appunto. Negare l’esistenza di un regime assolutamente buono e affermare la permanenza del conflitto ha la conseguenza di porre in una stessa condizione l’attore politico e chi pensa la politica. Questi si trovano davanti alla stessa esigenza e allo stesso compito di pensare la carne del politico a partire da un’esperienza sociale mutevole, invece che trarre le conseguenze, nella teoria come nella prassi, di un’ideale a distanza dei soggetti e delle cose stesse della politica:

Oramai il pensiero si è liberato dalla distinzione tra essenza ed esistenza e non ci troviamo più di fronte all’alternativa tra un sapere che si afferma nell’oblio di ciò che è e di un fare che si fa beffe del tentativo di nominarlo. Nella storia non c’è nient’altro che ciò che appare, e cioè le azioni degli uomini e gli eventi intorno ai quali si intrecciano¹⁰⁵.

Proprio perché non si dà, per il Machiavelli lefortiano, divorzio tra la «realtà» della politica e gli ideali della politica, non vi è una differenza radicale tra gli eroi fondatori del sesto capitolo del *Principe* e coloro che si imposero con la violenza e la fortuna di altri, come Cesare Borgia. Le classificazioni canoniche cui è affidato il compito di separare i regimi sani da quelli corrotti, quelli giusti dagli ingiusti, i legittimi dagli illegittimi sono clamorosamente abbandonate a favore di un’esperienza politica che si riconosce come infondata metafisicamente. Nessuno è veramente legittimo di esercitare

¹⁰⁴ Ivi, pp. 355-356.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 357-358.

il potere ed è per questo che possono esistere virtù e tirannia, azioni buone e azioni riprovevoli, ma entrambe si originano da una breccia che è la condizione stessa di ogni azione politica.

Nel nono capitolo del *Principe* scopriamo qualcosa di più circa le relazioni tra principe e soggetti. Come è noto, in quel capitolo leggiamo che la città è abitata da «dua umori diversi»¹⁰⁶ e che da questa differenza deriva «che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi» e che «e' grandi desiderano comandare e opprimere el populo»¹⁰⁷. La varietà dei regimi politici va pensata a partire da questo fatto originario di cui Machiavelli avrebbe più diffusamente illustrato gli esiti positivi nel quarto capitolo dei *Discorsi* (e più ampiamente, nei primi sei capitoli del primo libro): *Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica*¹⁰⁸. Alla base di ogni regime politico stanno due *desideri* differenziali, un desiderio di oppressione e di possedimento e uno, contrario, di resistenza a questa oppressione. Si tratta, rispettivamente, del desiderio dei grandi e di quello del popolo.

Dall'affermazione di Machiavelli circa l'esistenza di due umori, Lefort ricava numerose implicazioni. Prima di tutto, la città è inevitabilmente attraversata da una divisione insanabile, ma proprio per questo è possibile, di volta in volta, una «composizione» politica. L'idea che lo spazio politico è sempre, all'origine, diviso tra due desideri di cui uno è il negativo dell'altro (quello popolare, caratterizzato dal rifiuto dell'oppressione) porta con sé l'idea che ogni regime politico moderno è il risultato di una «lotta di classe»¹⁰⁹ tra i due umori. Il sintagma marxiano a cui fa ricorso Lefort sta a testimoniare la persistenza di un'idea di lotta sociale la quale, tuttavia, non viene ora

¹⁰⁶ N. Machiavelli, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 2013, p. 67.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., pp. 70-72. Sugli avversari, le fonti e la genesi di questo cruciale capitolo dei *Discorsi* cfr. almeno G. Sasso, *Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma. Per l'interpretazione di «Discorsi» I 4* (1978), in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, vol. I, pp. 401-536.

¹⁰⁹ Anche Ugo Dotti, nel suo saggio del 1979, si riferisce ai due umori in termini di «lotta di classe», tentando allo stesso tempo di scongiurare gli anacronismi: «ora può ben essere [...] che Machiavelli abbia ricavato il termine di *umore* dalla tradizione della scienza galenica (e che esso debba quindi intendersi come “naturale disposizione d'animo”, con una conseguente connotazione prevalentemente psicologica); eppure non si riesce, almeno oggi, a evitare l'impressione che vi sia sottesa almeno un'allusione (o primitiva intuizione) a ciò che, in termini marxiani, verrà per sempre definito come lotta di classe», *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*, cit., p. 67. Cfr. anche Francesco Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 473, e John Michael Najemy, *Society, class, and state in Machiavelli's Discourses on Livy*, in J.M. Najemy (a cura di), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, Cambridge UP, 2010, pp. 96-111.

caratterizzata in primo luogo nel riferimento all'ordine economico, né si ritiene destinata a risolversi attraverso la presa del potere da parte del partito popolare. La divisione è insuperabile e così il conflitto. L'opposizione tra classi non è infatti semplicemente «derivata» da un criterio economico, bensì è costitutiva di ogni scenario politico:

poiché ciò che rende i Grandi tali e il popolo tale non è tanto uno status legato a interessi specifici e divergenti e conferito loro da ricchezza, morale o funzione; è, come dice senza mezzi termini Machiavelli, che alcuni desiderano comandare e opprimere e altri no. La loro esistenza è determinata unicamente da questa relazione essenziale, dallo scontro di due “appetiti” che sono, in linea di principio, ugualmente “insaziabili”. All'origine del potere principesco, e alla sua base una volta instaurato, c'è quindi il conflitto di classe¹¹⁰.

Proprio perché la città è divisa può allora esserci composizione politica e creazione di un terreno comune, e proprio perché i grandi minacciano sempre di volere di più e di fatto acquistano sempre di più, può essere istituita una giustizia che pone un freno a una asimmetria tra classi che tuttavia non è riassorbibile una volta per tutte. La lotta di classe, il conflitto fra classi è la forma assunta nelle società moderne da una divisione del sociale ineludibile. Essa è l'espressione di tale divisione originaria, la piega che una data società dà alla propria divisione, e non deve dunque essere intesa come divisione di fatto, come divisione empirica del sociale. Per questa ragione – ontologica, diremmo – nessuna filosofia della storia può risolvere una divisione che sempre si vedrà riproposta nello spazio sociale, oppure piegare una volta per tutte a favore del partito popolare la lotta di classe.

Esiste qualcosa di originario, come il Servo e il Padrone, che non possono fare a meno l'uno dell'altro, e dunque una dialettica storica, che tuttavia non ha una fine. Lefort ritrova in Machiavelli un concetto che aveva segnato tutta generazione di intellettuali dei suoi anni: il desiderio. Machiavelli, come Kojève, sa che la caratteristica dell'umano è il desiderio e che di conseguenza, «occorre essere almeno in due per essere umano»¹¹¹. Il Machiavelli lefortiano viene però letto alla luce della crisi delle grandi filosofie della storia. Lefort vi cerca le risorse per pensare una «fisiologia dialettica»¹¹² del conflitto in grado di coglierne l'aspetto radicale proprio perché i conflitti non vengono pensati al

¹¹⁰ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 382.

¹¹¹ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 214.

¹¹² F. Bruni, *La città divisa*, cit., p. 468.

passato, alla luce cioè di una storia alla quale viene attribuito il potere di risolverli. Il conflitto lefortiano è antimetafisico non soltanto perché è pensato a partire da uno spazio sociale senza garanti, ma anche perché nessuna filosofia della storia può, senza tradire la radicalità che lo caratterizza, farlo rientrare nell'ordine di una razionalità generale. Il conflitto prospettato da Lefort non trova garanti né in un ordine sociale né in un ordine storico, la forza della sua proposta è quella di aver pensato una logica del conflitto senza immaginare la fine o la risoluzione di ciascun conflitto sociale. Infatti, rinunciare a un punto di approdo della storia non vuol dire eliminare ogni razionalità storica, bensì fare i conti con l'idea che non esiste un momento «in cui sparisce la differenza, l'opposizione tra Signore e Servo»¹¹³. Vuol dire, in altre parole, che esiste una dialettica tra i Grandi e il Popolo, una dialettica, come scriverà Merleau-Ponty, che pur non mettendo capo «a un nuovo positivo, a una nuova posizione» è in grado di attuare «un superamento che riunisce»¹¹⁴. Non vi sono tesi e antitesi chiare e distinte ma due desideri che stanno tra loro in rapporto differenziale. Il conflitto lefortiano sottintende una dialettica che conosce soltanto «superamenti concreti, parziali, oberati di sopravvivenze, gravati di sopravvivenze», e che fa i conti con l'idea che non esiste «superamento onnicomprensivo che conservi tutto ciò che le fasi precedenti avevano acquisito»¹¹⁵.

Qualcosa di simile aveva detto lo strutturalismo lacaniano, i cui concetti e problemi risuonano nella proposta lefortiana, benché ci siano differenze fondamentali tra quest'ultima e il paradigma strutturalista. C'era stato infatti un momento in cui, per Lacan, la personalità aveva qualche possibilità di costituirsi nella realizzazione di quella che chiamava «la personalità compiuta, che rimanda alla trasparenza hegeliana dell'ordine della ragione in una storia compiuta»¹¹⁶. Si tratta della «fase dello specchio» del 1936. Il saggio del 1949 sullo stesso tema, però, prende tutt'altra piega, poiché chiude con questa idea genetica e razionalistica della personalità. Lì, Lacan afferma che il soggetto non può

¹¹³ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 214.

¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 115.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ F. Dosse, *Histoire du structuralisme 1*, cit., p. 119. Ci riferiamo alla comunicazione lacaniana del 1936 esposta in occasione del XIV congresso dell'International Psychoanalytic Association a Marienbad: *Le Stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique*, e non quindi alla più celebre esposizione del 1949 e cioè *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au XVIe Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17 juillet 1949*, in Id., *Ecrits*, cit., pp. 93-100; tr. it. *Scritti*, 2 voll., cit., vol. I, pp. 87-94.

più accedere alla trasparenza della coscienza e che tutta la sua storia si strutturerà a partire da un'identificazione *immaginaria* con l'immagine nello specchio. Detto altrimenti, ormai il soggetto, sempre scisso, non può accedere alla conoscenza chiara di sé. Allo stesso tempo, la personalità è sempre preda dell'alienazione nell'immagine di un io unitario. Alla base del soggetto, vi è, in altre parole, una configurazione insuperabile causata dalla scissione tra un «io» senza unità e un'immagine idealizzata di sé, che permette che il soggetto abbia una storia, pur trattandosi di una storia destinata a rimanere opaca e irrisolta. Bisogna cercare di pensare il campo politico lefortiano in termini simili, vale a dire come uno spazio segnato da una «configurazione insuperabile». Tale configurazione si riferisce, naturalmente, alla divisione originaria del sociale, che nella modernità assume la forma della divisione tra due umori in conflitto. Lo sforzo ulteriore da fare è quello di pensare che laddove è una collettività ad agire, vi possano essere conquiste, seppur destinate a rimanere temporanee. Detto altrimenti, per comprendere la città lefortiana è necessario pensare, insieme a questa configurazione insuperabile, e proprio a partire da essa, il sorgere della libertà.

Chi dice divisione non dice fazione

Il fatto che la comunità è originariamente e ineluttabilmente divisa ha almeno due importanti conseguenze. La prima. La «comunità» politica non è mai attuale e non è mai davvero «una»: la ricerca di una pur necessaria stabilizzazione della comunità passa per l'accettazione di una lacerazione costitutiva, di una breccia che fa sì che quest'ultima rimanga aperta all'evento e al conflitto:

La necessaria ricerca di un ancoraggio presuppone l'esperienza di un vuoto che nessuna politica potrà mai colmare e il riconoscimento dell'impossibilità per lo Stato di ridurre la società all'unità¹¹⁷.

¹¹⁷ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 382.

Non si dà, pertanto, un'ideale politico alla cui pienezza ambire, esistono solo desideri da comporre provvisoriamente. La seconda conseguenza è che la società, per non sfaldarsi e per non cadere nel caos o nella tirannia, deve ricomporsi e riconoscersi nella figura «terza» del potere, sebbene questa non rappresenti una maniera per metterla al sicuro una volta per tutte dagli accidenti della vita politica.

Il buon principe – ma questo vale anche per le repubbliche – è colui in grado di comporre i desideri della città, evitando la cristallizzazione delle parti. Pur non sapendo davvero quello che fa, il «buon» potere riesce almeno temporaneamente a ricomporre una breccia di per sé insanabile, evitando così che la società si sfaldi o divenga la scena di conflitti improduttivi poiché guidati dal mero interesse. Nessun potere può, per così dire, risolvere la lacerazione originaria del sociale. Ma il potere può tuttavia, mettere in forma la breccia del sociale. Il potere riesce a sortire questo effetto solo quando si pone come *scarto* rispetto alla breccia da cui si origina lo spazio sociale stesso. Per essere simbolicamente efficace, però, è necessario che il potere restituisca al sociale almeno un'immagine della sua unità. Il potere deve suggerire l'immagine dell'unità del sociale, lasciando aperto al contempo lo spazio per la sua stessa ridefinizione. Detto altrimenti, è necessario che il potere, scongiurando l'immagine della lacerazione originaria del sociale, rifugga il costituirsi di parti rigide nello spazio sociale. Solo quando il potere è uno scarto si può vedere, nello spazio politico che esso mette in scena, che esistono oppressi, ma non esiste un popolo monolitico e dai confini precisi, che esistono i grandi ma non esiste un mondo in cui questi spariranno del tutto da questa società. Il potere come scarto tra società e potere stesso è ciò che permette di vedere che il popolo, per esempio, una volta al potere, potrebbe riprodurre il desiderio dei grandi, mentre dall'altra parte del sociale continuerebbe ad esserci una parte, «il popolo», che desidera resistere a questa stessa oppressione. Solo se il potere è uno scarto che «trascende» le parti e la breccia stessa del sociale, esso può rimanere allo stesso tempo aperto alla fisiologia dialettica dei conflitti. Come abbiamo detto, se seguiamo l'interpretazione lefortiana di Machiavelli, non possiamo infatti sfuggire a questa configurazione originaria. Dire, come Lefort, che i due desideri sono differenziali significa affermare che esiste un vuoto, un'opacità originaria che nessuna politica potrà mai risolvere una volta per tutte: «il principe non può basarsi su una sua parte, poiché una classe esiste solo nella mancanza che la costituisce in

relazione all'altra»¹¹⁸. Detto altrimenti, vi è una negatività mai riassorbibile che è tuttavia la molla di una dialettica politica conflittuale che non mira a «risolvere» la politica stessa.

L'interpretazione lefortiana non è lontana dalla piega politica che diversi interpreti di Machiavelli hanno dato alla dinamica dei conflitti. Per Machiavelli, come si può leggere nel quarto capitolo dei *Discorsi*, i tumulti a Roma furono benefici e partorirono buoni effetti nella misura in cui dalla disunione dei «due umori diversi»¹¹⁹ ebbero origine «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà»¹²⁰. Vi è dunque un nesso tra tumulto salutare e spazio istituzionale. Il conflitto «buono» è quello che permette al potere di istituire la libertà, di ricomporre la breccia del sociale ponendo un freno all'oppressione: «io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma»¹²¹. Per Machiavelli, il conflitto aveva infatti prodotto leggi e ordini nuovi, come il tribunato della plebe, nel 494 a. C.¹²². Per un lungo periodo della storia di Roma, precisa Machiavelli, i conflitti furono fautori di libertà. In particolare, nei circa trecento anni dalla cacciata di Tarquinio il Superbo nel 510 a.C. all'elezione al tribunato di Tiberio Gracco nel 133 a.C. e all'uccisione di Caio Gracco nel 121 a.C., i tumulti «rade volte partorivano esilio, e radissime sangue»¹²³. I conflitti di questo periodo storico istituirono una forma di ordine capace di *assecondare* il ritmo di uno spazio sociale sempre diviso e conflittuale. Ma soprattutto, per Machiavelli, il conflitto non spaccò la città in fazioni, vale a dire in parti contrapposte l'una all'altra in maniera rigida.

Per essere produttivo, il conflitto deve avere come obiettivo la libertà dello spazio politico che viene istituito, non dunque il prevalere di una parte sull'altra. Se viene rispettata questa condizione, non importa che la «plebe» ricorra a modi «straordinarii e

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 71.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Gabriele Pedullà, per evitare di attualizzare in maniera indebita il pensiero di Machiavelli, invita a riportarlo alle fonti classiche e al proprio contesto storico. L'autore parla di un «political classicism», vale a dire della ricezione ed elaborazione da parte di Machiavelli delle *Antichità romane* di Dionigi di Alicarnasso e di storici come Tito Livio, e allo stesso tempo invita a considerare nella teoria dei tumulti, l'importanza di una teoria politica espansiva, tenendo conto che a Roma l'attività militare ebbe il suo peso nell'allargamento dei «diritti» popolari, cfr. G. Pedullà, *Machiavelli in Tumult*, cit., pp. 6-7.

¹²³ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 71.

quasi efferati»¹²⁴ che spaventano solo i benpensanti, poiché questi modi possono aprire la via della libertà. In altre parole, il conflitto non deve dare modo alle parti di irrigidirsi le une contro le altre, trasformando il conflitto in guerra civile¹²⁵. La spinta popolare, vale a dire «la guardia della libertà» deve contrapporsi dialetticamente alla parte senatoria. E ancora, deve esserci una «sorta di riconoscimento vicendevole fra i due umori»¹²⁶ affinché lo scontro non generi una violenza sterile.

Che accade quando il conflitto passa dal crinale del «disordine ordinato» al disordine improduttivo? La prima conseguenza è la perdita della libertà: se la divisione dall'essere la costituzione simbolica del sociale diventa una lacerazione effettiva della trama unitaria del sociale, se cioè lo spazio sociale appare *realmente* diviso, si creano le condizioni per la presa di potere da parte di una figura tirannica. Al cristallizzarsi delle parti corrisponde lo slittamento del conflitto verso «forme privatistiche ed economicistiche»¹²⁷, e il potere diventa un mero gioco di una società non divisa ma spaccata. È quello che è accaduto nel contesto della legge agraria promossa dai Gracchi, un fatto che Machiavelli pone al limite del periodo dei tumulti «buoni». Lefort si sofferma sulla vicenda dell'uccisione, per mano dei partigiani del Senato, dei due tribuni della plebe e al ricorso, per mettere fine alla discordia civile, a vie private e demagogiche con Silla e Mario¹²⁸. Infatti, come aveva scritto Machiavelli nel trentasettesimo capitolo dei *Discorsi*, dalla vicenda dei Gracchi derivarono «guerre civili e [...] molto sangue e variare di fortuna»¹²⁹, che preparano il terreno al dominio di Cesare. Che cosa bisognava fare, in questo caso, secondo Machiavelli? Di fronte a situazioni politiche che sembrano essere perdute, egli invitava a temporeggiare. La vicenda non smentisce, però, la tesi sulla positività dei conflitti ma mostra il lato tragico della politica, il fatto, cioè, che il desiderio popolare è buono e innocente «perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che se per varie vie e in vari modi ella non è, in una città, sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina

¹²⁴ Ibidem. In altro contesto, ma in virtù di un'ontologia politica che deve molto a Machiavelli, Lefort scriverà che «la democrazia che noi conosciamo è stata istituita attraverso vie selvagge», C. Lefort, *Avant-propos* (1981), in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. 29.

¹²⁵ Cfr. su questo Marco Geuna: «[Machiavelli] ricorre, invece, alle espressioni “civili discordie”, “intrinseche inimicizie”, “guerre civili” per designare un altro tipo di conflitti, per riferirsi a quegli antagonismi che degenerano in scontro di “fazioni” e di “sette”, e mettono a repentaglio la libertà stessa della res publica», *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 20.

¹²⁶ Ivi, p. 29.

¹²⁷ Ivi, p. 31.

¹²⁸ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., pp. 513-514.

¹²⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 141.

sua»¹³⁰, e tuttavia si colora presto di ambizione «perché alla Plebe romana non bastò assicurarsi de' nobili per la creazione de' Tribuni, al quale desiderio fu costretta per necessità; che lei subito, ottenuto quello, cominciò a combattere per ambizione»¹³¹. La vicenda porta alla luce la tragicità della politica perché illustra come, nella storia, si diano situazioni nelle quali il voler soddisfare il desiderio popolare, poiché indubbiamente oppresso dai grandi, conduce alla rovina della società tutta. Quando si crea una dinamica per la quale anche il desiderio popolare muta forma e passa dalla resistenza contro un'oppressione all'ambizione, per via della lunga oppressione subita, vengono poste le basi per la costituzione di fazioni, e la strada della libertà si fa molto impervia. Per questo Machiavelli, alla fine del trentasettesimo capitolo, invitava a temporeggiare:

Perché a volere levar via uno disordine cresciuto in una repubblica, e per questo fare una legge che riguardi assai indietro, è partito male considerato; e, come di sopra largamente discorse, non si fa altro che accelerare quel male a che quel disordine ti conduce: ma, temporeggiando, o il male viene più tardo, o per se medesimo, col tempo, avanti che venga al fine suo, si spegne¹³².

Lefort non si sofferma sui dettagli della vicenda dei Gracchi, anche se quest'ultima è importante per capire che tipo di idea di conflitto e di comunità politica egli prospetti. Lefort, come Machiavelli sa, anche alla luce della crisi del marxismo, che esistono conflitti che non liberano il campo politico e danno invece adito a tirannie vecchie e nuove. Eppure accade che «quando la lotta civile unisce lo spazio sociale nelle sue parti attorno a obiettivi comuni, quando cioè il futuro le preoccupa tanto quanto il presente, per il potere si prepara a ricevere compito di grande portata»¹³³. Questo vuole tuttavia dire che esistono anche situazioni tragiche, che sfuggono alla portata degli attori politici. La politica non è il regno dell'oggettivo sebbene esistano situazioni in cui bisogna essere realisti. Dire che «gli orizzonti del pensiero politico non sono essi stessi politici»¹³⁴, è un modo per dire, se torniamo alla vicenda dei Gracchi, che la dialettica conflittuale può irrigidirsi e il desiderio di conquista dei grandi gravare come un'inerzia insuperabile sulla società. Lefort, come Machiavelli, ha lasciato intendere che la responsabilità della fine della Repubblica dopo i Gracchi doveva essere attribuita alla prepotenza dei grandi e

¹³⁰ Ivi, p. 142.

¹³¹ Ivi, p. 140.

¹³² Ivi, p. 142.

¹³³ Ivi, p. 428.

¹³⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 444.

all'incapacità della classe politica. Ma egli, allo stesso tempo, sapeva che la città era ormai quasi irrimediabilmente spaccata in parti, che il desiderio di non oppressione del popolo si era tramutato in ambizione e che, di conseguenza, condurre una politica solo popolare avrebbe portato la città *tutta* alla rovina.

L'idea di conflitto delineata da Lefort sulla scorta di Machiavelli implica dunque il rifiuto delle fazioni. Questa posizione non potrebbe essere in accordo con la soluzione prospettata, ad esempio, da John McCormick per uscire dall'impasse della vicenda dei Gracchi: eliminare il senato¹³⁵. Non è in primo luogo la violenza che Lefort condannerebbe ma piuttosto un errore metodologico. Quello di ignorare che la società resterà divisa anche se venissero eliminati coloro che in una data situazione storica rappresentano i grandi, quello, cioè, di non vedere che non si sfugge alla negatività della politica e alla sua dialettica interna. Non è dunque una valutazione moralistica a guidare la proposta politica lefortiana. Come Machiavelli, Lefort sa che vi è un bene comune, una proposta giusta, un partito oppresso e quindi da difendere, ma sa anche che questo bene non è sostantivo. Vale a dire che non *prescrive*: sebbene ci sia un partito giusto, può non essere opportuno seguirlo in ogni situazione. Allo stesso modo, non si può prescindere, pena la perdita della libertà, da una certa ricomposizione istituzionale sconfinando nell'antagonismo puro. Quella di Lefort è una riflessione politica sensibilmente diversa dalle posizioni contemporanee che insistono sul conflitto – sicuramente da quelle che a giudizio di Pedullà sarebbero oggi dominanti¹³⁶.

Si può fare un esempio in tal senso, ricordando un fatto che si collega virtualmente alla vicenda dei Gracchi, per via della sua dinamica politica e delle questioni che vi entrano in gioco. Un fatto al quale, però, forse non a caso, non viene dato particolare rilievo ne *Le travail de l'œuvre*. Pensiamo al *Tumulto dei Ciompi*. Se è vero che l'opera di Lefort per scelta predilige il *Principe* e i *Discorsi*, questo silenzio potrebbe tuttavia essere indicativo. La storia dei Ciompi, come quella dei Gracchi, dimostra che ogni cristallizzazione in parti rigide del campo politico è nefasta. Forse, allora, nonostante Lefort stia senza dubbio dalla parte degli operai della lana e nonostante abbia condannato,

¹³⁵ J.P. McCormick, *Keep the public rich, but the citizens poor*, in «Cardozo Law Review», 34 (2009), pp. 879-92.

¹³⁶ G. Pedullà, *Machiavelli in Tumult*, cit., pp. 4-6. Cfr. almeno J.P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2011 e T. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo., 1992.

sotto il nome di ideologia umanista, la stretta oligarchica che seguì il soffocamento della rivolta, l'esempio dei Ciompi non era, ai suoi occhi, un esempio di «conflitto buono»¹³⁷. In quel conflitto si riponeva infatti, l'irrigidimento delle parti, era possibile vedervi l'ambiguità del desiderio popolare e la fuoriuscita dalla dimensione istituyente della legge. Si può, a tal proposito, ricordare le considerazioni di Machiavelli del terzo libro delle *Istorie fiorentine*, dedicato alla vicenda dei Ciompi:

Le inimicizie che furono nel principio di Roma intra il popolo e i nobili, disputando, quelle di Firenze combattendo si difinivano; quelle di Roma con una legge, quelle di Firenze con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano; [...] La quale diversità di effetti conviene sia dai diversi fini che hanno avuto questi duoi popoli causata; perché il popolo di Roma godere i supremi onori insieme con i nobili desiderava, quello di Firenze per essere solo nel governo, senza che i nobili ne partecipassero, combatteva. E perché il desiderio del popolo romano era più ragionevole, venivano ad essere le offese ai nobili più sopportabili¹³⁸.

Quando i conflitti diventano guerra civile, anche se il partito popolare è giusto e la sua rabbia condivisibile, la libertà della città è minacciata¹³⁹. Lefort fece propria questa lezione che apprese dalle storie di Machiavelli.

¹³⁷ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 772.

¹³⁸ N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 212.

¹³⁹ Ugo Dotti si sofferma sulla vicenda con considerazioni che, crediamo, Lefort sottoscriverebbe: «Machiavelli considerava le fratture interne pericolose e distruttive quando un gruppo (era il caso di Firenze, non di Roma), pretendendo di godere di determinati diritti, voleva negarli ad altre parti della società; e soprattutto quando questo stesso gruppo si serviva della sua influenza sul governo per promuovere i propri esclusivi interessi. In questo irrigidimento delle posizioni, infatti, Machiavelli vedeva la paralisi della società, la fine della sua vitalità, il fatale sbocco nella tirannide: ciò non è soltanto detto nel terzo libro delle *Istorie fiorentine*, ma era già stato spiegato nei *Discorsi*, in particolare nel capitolo diciottesimo del primo libro. Ecco le ragioni per le quali il Tumulto dei Ciompi, nonostante se ne potessero condividere le ragioni, viene guardato da Machiavelli con occhi, in generale, poco benevoli: ecco perché dietro le parole dell'anonimo sovversivo dalle quali siamo mossi, campeggia l'ombra fosca di Catilina», *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*, cit., p. 11.

Una fenomenologia del potere

Quanto detto finora non deve farci dimenticare che Lefort, come Machiavelli, è un pensatore che sta dalla parte del partito popolare e un pensatore della libertà politica. Anche dal punto di vista del potere, Machiavelli lo aveva ripetuto più volte, il «partito» popolare è quello su cui conviene fondarsi, «e non sia alcuno che repugni a questa mia opinione con quello proverbio trito che chi fonda in sul popolo fonda in sul fango»¹⁴⁰. Non è che il popolo, pur essendo innocente, come aveva detto Merleau-Ponty nella sua *Nota*¹⁴¹, sia intrinsecamente buono. Anche in questo caso non è una valutazione in primo luogo morale a guidare l'analisi lefortiana quanto il delineamento di una «fenomenologia del potere», che pure non manca di avere un risvolto etico.

Sviluppando «fenomenologicamente» il nono capitolo del *Principe*, Lefort nota che chi è al potere dovrebbe per necessità prediligere una legittimità che viene dal popolo, non soltanto perché «quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi»¹⁴². Fondarsi sul popolo vuol dire da una parte porre un freno «all'oppressione intollerabile che pervade la Società civile»¹⁴³, vale a dire contrastare il desiderio cupido dei grandi, e dall'altra soddisfare l'ambizione del potere stesso di trovarsi «solo», oltre il circolo del potere «privato» dei grandi. Dire che il potere «sorge come *terzo* dal cuore della lotta civile»¹⁴⁴, vuol dire che la fisiologia degli umori, nella misura stessa in cui squarcia la società, permette a quest'ultima di ricomporsi in una maniera che soddisfa, almeno temporaneamente, il popolo e il principe¹⁴⁵. Il popolo desidera resistere ai grandi, opporre una forza contraria al loro desiderio rapace, ma non può farlo senza ricomposizione istituzionale. Si può sostenere che Lefort, attraverso la fenomenologia del potere del principe, stesse ragionando anche della democrazia moderna. In particolare, stava forse pensando alle insidie della democrazia diretta. Da una parte, infatti, il popolo è un

¹⁴⁰ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 72, la citazione è tratta dal nono capitolo.

¹⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Nota su Machiavelli*, cit., p. 244.

¹⁴² N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 69.

¹⁴³ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 383.

¹⁴⁴ Ivi, p. 382.

¹⁴⁵ In questa sezione Lefort si riferisce al capitolo nono del *Principe*, ma si ha subito l'impressione che tale capitolo sia occasione per una più vasta fenomenologia del potere stesso. Non vi è così, in ballo, nel discorso lefortiano – che pure prende le mosse da Machiavelli – il semplice potere principesco.

soggetto sfuggente: è definito da un criterio negativo, il *rifiuto* dell'oppressione, e non da criteri sostanziali. Dall'altra, proprio in virtù della sua essenza «negativa» – cosa che nelle democrazie moderne Lefort chiamerà «disincorporazione del potere» – il popolo perde se stesso se si afferma come soggetto sostanziale. Come definire, infatti, i contorni del popolo? Non vi sarà sempre una parte subalterna anche quando «il popolo» prenda pienamente il potere e si affermi come soggetto politico? L'ontologia lefortiana ricavata da Machiavelli parte dal presupposto che non vi sia modo di sfuggire alla costituzione stessa del politico, per cui nel campo politico esistono non solo desideri innocenti, ma anche desideri di conquista. La varietà delle situazioni politiche e i criteri differenziali del conflitto permettono, per giunta, che coloro che impersonano le parti della città possano nondimeno cambiare il segno del proprio desiderio. Abbiamo visto il popolo passare dal desiderio di non oppressione a un desiderio di ambizione, e qualche volta accade che anche i grandi cambino la loro inclinazione. Eppure, quando legge Machiavelli, l'accento lefortiano cade sempre sulla parte popolare, come pure cadrà sui conflitti di coloro che non traggono beneficio dalla democrazia, quando egli penserà la dinamica propria delle democrazie moderne.

Torniamo, allora, alla fenomenologia del potere. Il desiderio del popolo riesce, per Lefort, a congiungersi con quello del principe attraverso ciò che «Hegel avrebbe in seguito chiamato astuzia della ragione»¹⁴⁶. Il principe desidera infatti ergersi «solo» al di sopra delle parti e al di sopra dei grandi, mentre il popolo, nel resistere all'oppressione di questi ultimi, vede nel principe l'occasione di mettersi al riparo dalla cupidigia dei grandi. I due desideri, quello del popolo e quello del principe, si raggiungono allora in virtù di un malinteso. Il principe, mettendo un freno all'oppressione dei grandi per guadagnarsi il favore popolare e arrivare così al potere, sostituisce tuttavia, un'oppressione minore alla violenza cieca dei grandi. Dunque:

il popolo, mentre crede di aver trovato in lui [il principe] un difensore nella lotta contro il suo avversario di classe, finisce per mettersi sotto il controllo di un nuovo padrone, e così facendo si consegna alla sottomissione alla quale voleva sfuggire¹⁴⁷.

Il popolo sceglie, in fondo, il male minore. Ma non si tratta qui tanto di scelte deliberate e pienamente trasparenti: proprio per questo Lefort evoca, in modo euristico,

¹⁴⁶ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 383.

¹⁴⁷ Ivi, p. 384.

la figura hegeliana dell'astuzia della ragione. C'è qualcosa che infatti, pur non avendo a che fare con il Sapere oggettivo, *trascende* i due desideri della città. Dando prestigio al principe e sostenendolo contro i grandi, il popolo si inganna poiché si prepara ad essere oppresso da un nuovo soggetto. Ma non è tutto qui per Lefort. Il popolo non è ingenuo come una prima lettura di questo passaggio lascerebbe credere. Sebbene l'astuzia della ragione che fa sì che il desiderio popolare e il desiderio del principe si incontrino, sfugge al popolo, non è solo il principe a guadagnare qualcosa. C'è una connivenza tra il desiderio del principe e quello del popolo anche a un secondo livello. Quando i due desideri si congiungono effettivamente, l'astuzia sfugge ad entrambi gli attori e fa sì che «il potere si distingue dalla mera forza [*puissance*]»¹⁴⁸. Per potersi affermare sopra la massa oppressa il potere deve infatti distinguersi dalla forza bruta e dal dominio, e allo stesso tempo il popolo deve poterlo riconoscere come tale, e cioè come qualcosa di diverso dall'oppressione dei grandi.

Il potere, così, come aveva visto Merleau-Ponty, fa sempre i conti con una «maledizione», quella di «non vedere l'immagine di sé che esso offre agli altri»¹⁴⁹. Così come il popolo, il potere crede di sapere quello che fa ma «l'astuzia» lo trascende¹⁵⁰. L'apparenza è il registro del potere, ma non perché vi sia una «vera» realtà tradita da questa apparenza. Bisogna considerare l'apparenza attraverso una nuova luce e lasciare da parte le opposizioni classiche. Dire, così, che il campo fenomenologico del potere è il campo dell'apparenza non implica affermare che il popolo crede il falso. Proprio come il principe deve saper «bene colorire»¹⁵¹ le sue azioni, corrispettivamente, è il popolo stesso a voler credere alla virtù del principe e a rendere tali gli atti del potere stesso. Se il popolo crede alla virtù del principe, non è per semplice ingenuità, ma perché «in fondo non ne sopportano la vista, e si aggrappano all'apparenza del bene»¹⁵². È sufficiente, allora, che il principe «non renda impossibile questa credenza perché questi siano soddisfatti»¹⁵³. Il principe deve fuggire il disprezzo e l'odio, come aveva scritto Machiavelli nel

¹⁴⁸ Ivi, p. 415.

¹⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Nota su Machiavelli*, cit., p. 246.

¹⁵⁰ «Come alcuni specchi disposti in cerchio trasformano una piccola fiamma in una fantasmagoria, così gli atti del potere, riflessi nella costellazione delle coscienze, si trasfigurano, e i riflessi di questi riflessi creano un'apparenza che è il luogo proprio e in definitiva la verità dell'azione storica», ibidem.

¹⁵¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 125, la citazione è tratta dal diciottesimo capitolo: *In che modo e' principi abbino a mantenere la fede*.

¹⁵² C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 414.

¹⁵³ Ibidem, e ancora: «In ultima analisi, se non gli risulta difficile mistificarli, è perché desiderano esserlo».

diciannovesimo capitolo del *Principe*, non per adeguarsi a una moralità astratta bensì perché, essendo *ogni* potere illegittimo, questo può durare finché i suoi atti si riferiscono, anche nell'ambiguità e nella menzogna, a un bene comune e a un compito superiore. Il potere, anche quando è oppressivo e proprio perché in parte lo è, per avere possibilità di durare, non può fare a meno di richiamarsi a qualcosa di superiore. Se il potere tornasse nei limiti del governo empirico e nell'immanenza di un compito prosaico la sua efficacia cesserebbe e la società non starebbe più insieme. Anche in questo aspetto Merleau-Ponty aveva anticipato le riflessioni di Lefort poiché aveva visto che, nella fantasmagoria del potere, era forse il principe a essere, più che il popolo, ingannato:

Machiavelli non dice mai che i sudditi siano ingannati: descrive la nascita di una vita comune, che ignora le barriere dell'amor proprio. Parlando ai Medici, egli dimostra loro che il potere non può fare a meno di richiamarsi alla libertà. In questo rovesciamento, è forse il principe a rimanere ingannato. Se Machiavelli è stato repubblicano, è perché ha trovato un principio di comunione¹⁵⁴.

Lefort aveva esplicitato questo aspetto affermando l'esistenza di uno stretto legame tra trascendenza del potere e immaginario che circonda il potere stesso. Anche per Lefort questo implicava affermare che alla fine dell'astuzia è il principe l'attore meno consapevole. Il popolo *crede* infatti nella sua virtù non per ingenuità ma perché sa che il potere stesso è circonfuso da un alone e che non potrebbe neppure esistere senza. Per Lefort, allora:

bisognerebbe ammettere che il principe obbedisce piuttosto che essere responsabile dell'astuzia, *che la ragione della sua astuzia è inscritta in un'astuzia della Ragione*, che i suoi sudditi non hanno del tutto torto a lasciarsi accecare dalla maestà dello Stato, che infine i pochi colgono solo metà della verità quando scoprono e denunciano i vizi del principe¹⁵⁵.

Lefort sta qui riaffermando le basi della sua nuova ontologia. Da una parte, il potere è un fatto ineludibile, come pure la divisione del sociale tra due umori. Dall'altra, proprio perché non si sfugge a questa condizione primaria, il potere non è fondato da alcun principio metafisico, vale a dire che esso si spiega solo a partire dalla divisione originaria del sociale. Esso è il risultato di una lotta e non l'affermazione di un ordine da cui tutti e tutte possono trarre vantaggio una volta per tutte. Proprio per scongiurare la sua costitutiva infondatezza, il potere ha bisogno di un immaginario. La fenomenologia

¹⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Nota su Machiavelli*, cit., p. 245.

¹⁵⁵ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 415.

lefortiana del potere, così come la stessa riflessione machiavelliana, si distinguono radicalmente dalla proposta hobbesiana e più in generale da ogni teoria contrattualistica. Non vi è né uno stato primordiale e apolitico al quale il «patto» del potere mette fine. Finché c'è società c'è divisione e finché c'è divisione c'è il potere. Questo vuol dire che il potere non apporta una soluzione alla divisione della città, la città resta sempre divisa e soggetta a movimento:

Fintanto che il filosofo o lo storico si limiteranno a descrivere uno stato di insicurezza originario in cui tutti sono una minaccia per tutti gli altri, è possibile immaginare un momento in cui la rinuncia al potere da parte degli individui, a favore di uno di loro, coincida con l'avvento di un ordine vantaggioso per tutti; finché si parla di divisione civile come di una situazione di fatto, senza specificare cosa la determini, nel solo pensiero che la disuguaglianza delle condizioni crea la scissione di gruppi antagonisti, rimane la possibilità di attenersi a questa stessa immagine¹⁵⁶.

Proprio perché il potere non potrà mai apportare una soluzione definitiva alla divisione originaria del sociale – che è il fatto generativo stesso della politica – è falsa sia la soluzione liberale, che crede nell'avvento di un ordine da cui ciascuno trae vantaggio, sia la soluzione marxiana, che crede possa aver luogo un regime in cui non esiste più alcuna divisione di classe. Entrambe, in altre parole, negano la divisione e l'intrinseca storicità che la costituisce.

Lefort ci sta allora dicendo che non c'è posto per l'emancipazione? Ci sta dando una lezione di crudo realismo? Abbiamo già cercato di mostrare il contrario. Pensiamo, ad esempio, al fatto che tale ontologia ammette che ogni potere è per essenza illegittimo, e che dura finché appare in qualche modo giustificabile. Ma questo significa sostenere che non c'è una base sicura del sociale, che non esiste barriera certa per dividere la tirannia dal potere giusto, sebbene esista la virtù. Il potere ha bisogno di un immaginario proprio perché è per essenza infondato. E tuttavia, dal presupposto lefortiano che non esistono società senza potere e che ogni potere porta con sé una dose di ingiustizia, deriva la possibilità stessa di una libertà radicale. Immaginario e conflitto sono due lati della stessa medaglia. Resta ancora qualcosa da dire sul tipo di conflitto in gioco in questa proposta.

¹⁵⁶ C. Lefort, *ivi*, pp. 384-385.

Il conflitto e “l’eccesso” della legge

A quanto è stato detto sul conflitto, che abbiamo interpretato mettendo l’accento sul carattere antimetafisico, bisogna aggiungere le considerazioni de *Le travail de l’œuvre* sulla genesi della legge. I primi sei capitoli del primo libro dei *Discorsi* e in particolare il quarto capitolo, offrono a Lefort la materia per tornare sull’idea di conflitto, e gli permettono, inoltre, di portare alla luce il nesso esistente tra genesi della legge e conflitto. Non è inopportuno ricordare che Machiavelli traeva le sue riflessioni a partire dall’interpretazione di un periodo particolare della storia di Roma. Machiavelli, in altre parole, non parlava per universali ma si riferiva a una società storicamente esistita. L’operazione lefortiana è quella di fare proprie alcune delle caratteristiche attribuite da Machiavelli a questa società per delineare un’ontologia della modernità che naturalmente tracima i confini di Roma e che può potenzialmente applicarsi a una diversità di conflitti. In questo senso, egli compie un’operazione simile a quella di Machiavelli: vedere cioè come la storia di Roma poteva illuminare quella di Firenze.

Nel terzo capitolo del primo libro dei *Discorsi*, Machiavelli scrive che «è necessario a chi dispone una repubblica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei»¹⁵⁷. In questa frase vi è un implicito rifiuto di definire la natura umana. Machiavelli non si riferisce infatti a una presunta natura umana per entrare invece *in medias res* dell’azione e del discorso politico. Dalla sua frase circa l’opportunità delle leggi si evince che non è uno schema ideale a guidarlo, vale a dire l’equazione tra un’antropologia negativa fondata metafisicamente e la necessità delle leggi. Come verrà chiarito nel capitolo successivo dei *Discorsi*, le leggi non servono infatti a scongiurare dei tumulti intesi come disordine primordiale dal quale è necessario uscire. Vale l’inverso: sono i tumulti a permettere alla legge stessa di avere luogo, di formularsi e di affermarsi non come soluzione definitiva ai dilemmi della coesistenza umana, ma come spinta emancipatoria mai conclusa. Il senso primario della legge, allora, non è quello di intervenire per *correggere* una natura umana che si presuppone essere naturalmente votata al disordine. Questo può essere sostenuto solo se la legge viene intesa come mera istanza normativa. Per Machiavelli, invece legge e disordine devono essere compresi

¹⁵⁷ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 69.

insieme. Non sono uno l'inverso dell'altro. Nel quarto capitolo dei *Discorsi* egli sosteneva infatti che la legge doveva essere compresa a partire dai tumulti provocati dalla divisione tra plebe e senato. Dire, allora, che bisogna «presupporre gli uomini rei», non vuol dire giustificare la legge a partire da un'antropologia negativa. Significa, piuttosto, giustificare l'esistenza di istituzioni politiche in una società di per sé infondata e costitutivamente conflittuale. Proprio perché la società è divisa esistono leggi e istituzioni. La legge allora, non corregge gli esseri umani, ma nasce dalla breccia stessa della divisione del sociale. Questo movimento viene definito da Lefort «l'eccesso della legge».

L'approccio di Machiavelli permette infatti a Lefort di pensare una legge molto diversa da quella prospettata dall'ipotesi liberale di matrice hobbesiana. Infatti, per Machiavelli e per Lefort che lo fa proprio, la legge non incatena gli esseri umani e non parte dal presupposto circa la natura malvagia degli esseri umani¹⁵⁸. Se così fosse, allora *qualsiasi* legge emanata dal sovrano è buona poiché si presuppone abbia una funzione regolatrice necessaria per placare la guerra in seno al corpo sociale. La legge è in questo caso finalizzata all'ordine. In questa prospettiva, l'antropologia negativa non serve solo a dare alla legge il compito di ordinare la società, bensì anche quello di *scongiurare* il disordine stesso. Machiavelli invita invece a pensare in termini dinamici e fisiologici lo spazio della legge¹⁵⁹. Se si stabilisce, infatti, il primato ontologico dei conflitti e della divisione¹⁶⁰, allora la proposta liberale non tiene più perché cadono i suoi presupposti: la natura umana malvagia, l'idea di un ordine contrapposto a un disordine primordiale. Non esiste, per il Machiavelli lefortiano, un umano primordiale, il selvaggio da ingentilire con la legge buona. L'essere umano è intrinsecamente politico ma in un modo molto diverso da Aristotele, poiché *ogni* società è politica – non esistono i barbari, lo siamo tutti e tutte e nessuno – e la legge non va pensata in una metafisica delle finalità umane ma a partire da un'ontologia della divisione e del conflitto. Porre la disunione a fondamento della libertà vuol dire allora ripensare interamente la genesi della legge. Essa è frutto di una situazione conflittuale, invece che la conseguenza di una teoria generale dell'umano. L'ontologia del conflitto è dunque un'ontologia delle condizioni di possibilità della legge:

¹⁵⁸ «Parlando di leggi, Machiavelli intende qualcosa di molto diverso dalla rete di vincoli e divieti ai quali il suo lettore sarebbe propenso a pensare», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 473.

¹⁵⁹ M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 24.

¹⁶⁰ Ricordiamo quanto aveva scritto Machiavelli nel quarto capitolo del primo libro dei *Discorsi*: è la disunione e *quindi* i tumulti intra Nobili e Plebe che permettono «leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà», ivi, p. 71, senza violenze ed esili, dai Tarquini ai Gracchi.

ne pensa cioè lo spazio d'azione senza dire, da una posizione astratta, qual è la sua funzione e quale idea di essere umano presuppone. La legge è dunque un eccesso anche perché non ha garanzie teoriche.

Questa idea di legge permette a Lefort di mettere l'accento sulla parte popolare, al contrario di quanto fa la teoria liberale, che si concentra sull'optimum della legge:

Bisogna esplorare l'origine della legge e, allo stesso tempo, le condizioni in cui si fa e si disfa, nello spazio della società politica; solo comprendendo la tendenza che porta "naturalmente" i Grandi della società a scatenare i loro appetiti possiamo scoprire il nesso tra la legge e il freno posto all'oppressione¹⁶¹.

Prendere come punto di partenza della legge la divisione, non implica soltanto di rinunciare all'immagine dell'unione – che tanto sarà importante, per Lefort, per capire i fantasmi che abitano la società democratica. È necessario insistere sul cambio di ontologia, sul rovesciamento radicale di un paradigma che non parla di disordine in quanto rovescio dell'ordine, né di disunione come inverso dell'unione. Rinunciare a un'immagine accogliendo il suo contrario non ci porterebbe infatti molto lontano. Detto altrimenti, Lefort non sta suggerendo di prendere per buona la disunione invece che l'unione. Occorre ripetere che il discorso lefortiano non è un discorso sui fondamenti e sull'origine bensì su *condizioni originarie* del politico. Proprio per questo, l'ontologia lefortiana ci permette di cogliere le insidie che possono trovarsi in altri discorsi che pure dichiarano di accogliere la disunione o il conflitto. Per Lefort, il conflitto e la lotta di classe non vanno pensate dall'esterno, come qualcosa di buono in sé, bensì sempre a partire dallo spazio sociale in cui sorgono. Esse vanno dunque pensate a partire dal fatto ineludibile della divisione originaria del sociale. Di nuovo, il punto è scongiurare qualsiasi posizione in sorvolo che permetta di riportare il conflitto e la lotta in uno spazio teorico astratto. Solo se queste ultime vengono pensate come frutto della divisione originaria, e quindi non a partire da una filosofia generale che ne rende ragione, può essere messo in primo piano l'eccesso stesso della legge:

Non basta dissipare l'illusione dell'unione, mostrare la fecondità della lotta di classe quando si esprime allo scoperto, poiché potremmo cedere a un'altra illusione, immaginando che i due umori occupino una posizione simmetrica e che il loro conflitto sia buono in sé. Di conseguenza, per questa nuova via

¹⁶¹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 473. Il punto è messo in evidenza anche da Marco Geuna: «gli ordini e le leggi non devono essere considerati un *prius*, ma un risultato, un portato di un momento logicamente precedente, appunto quello delle disunioni e dei conflitti», M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 25.

ristabiliremmo l'immagine di un legislatore che regolerebbe il corso di questo conflitto da una posizione esteriore, la cui posizione coinciderebbe, del resto, con quella del teorico¹⁶².

La divisione e il conflitto sono la materia, la carne stessa della politica moderna, e non vanno dunque pensati in astratto. Per questo il discorso lefortiano scongiora il legislatore liberale o quello di classica memoria, vale a dire il legislatore che ordina la città stabilendo una frontiera netta tra il disordine che precede la legge e l'ordine che vi farebbe seguito. Ma l'ontologia lefortiana è una risposta anche al discorso marxiano che al contrario di quello liberale, prendendo per buoni almeno fino all'avvento rivoluzionario, conflitto e divisione ne teorizza la fine possibile. La divisione del sociale, in questo caso, viene ad essere una divisione di fatto che può essere scongiurata solo con la fine della politica stessa e con la presa di potere da parte della classe proletaria. Marx, però, per Lefort avrebbe scambiato la forma empirica assunta dalla divisione originaria nelle forme sociali moderne con la divisione originaria del sociale. Proprio questo lo aveva portato a pensare una fine dei conflitti e delle lotte di classe, mentre per Lefort non è possibile esaurire i conflitti della forma moderna perché è la stessa divisione originaria ad essere inesauribile, ed essa si riproporrà, in forme diverse, in ciascuna istituzione del sociale. Marx non poteva dunque pensare l'eccesso della legge poiché egli guardava ai conflitti a partire da una storia generale dei conflitti.

La legge lefortiana sorge dalle maglie dello spazio sociale, «alla prova stessa della lotta di classe»¹⁶³, che non va mai dunque considerata a priori. Così come non c'è un testimone, un teorico di un presunto ordine prepolitico, allo stesso modo non c'è un testimone delle leggi della storia. Eliminare la posizione del teorico, o meglio non scindere teoria e prassi, non vuol dire per Lefort rimanere schiacciati nell'orizzonte del contingente o dei fatti empirici. Questa filosofia dal nuovo rigore, invita intrinsecamente a raggiungere il desiderio popolare. Dire che la legge nasce dai tumulti vuol dire infatti affermare che la sua molla è il desiderio negativo di non oppressione che caratterizza il popolo. In questo senso, la legge è un eccesso e non ha niente a che vedere con la misura. Essa è freno in senso negativo: frena un movimento vorace, vale a dire il desiderio dei grandi, mentre esige e chiama altre leggi. Assomiglia al «freno di emergenza»¹⁶⁴ di Walter

¹⁶² C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 476.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 101.

Benjamin, dalla semantica negativa e proprio per questo emancipatoria. La legge frena ma non regola gli appetiti, non mette un freno alla storia in generale ma solamente a desideri implacabili:

La legge non può essere concepita né come norma, né come azione di un'istanza ragionevole che pone un limite agli appetiti umani, né infine come l'effetto di una regolazione naturale di questi appetiti, imposta dalla necessità di sopravvivenza del gruppo¹⁶⁵.

Proprio perché il desiderio dei grandi è senza limiti «perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro»¹⁶⁶, la libertà si configura come un eccesso, e travalica l'alveo da cui sorge, vale a dire il desiderio della classe popolare. La libertà non è la semplice espressione di una «parte» della società. La libertà e le buone leggi istituite dai tumulti permettono di ordinare la città stessa. Permettono, cioè, di istituire un ordine sopra le parti, a partire da un disordine. Allo stesso modo in cui questa idea di ordine politico non è il contrario del disordine, il disordine stesso «nel vero senso della parola»¹⁶⁷ non va inteso come discordia, come mero scontro di interessi particolari. Come abbiamo visto sopra, il conflitto ben ordinato è quello «che mantiene aperta la questione dell'unità dello Stato e che, nel rivelarla, costringe coloro che governano a rimetterne in gioco il destino»¹⁶⁸. La preminenza del momento popolare non va dunque intesa come appiattimento sulla fazione popolare, né come una dinamica di «incorporazione» del popolo. L'istanza popolare permette di ripensare l'intera comunità. Il buon conflitto è quello capace – e non si sta qui discutendo dei modi – di ricomporre la città.

Quanto detto sulla legge è un corollario di quanto affermato precedentemente sul desiderio negativo del popolo e sulla caratterizzazione non sostanziale della comunità politica. La legge è un eccesso che viene dal popolo proprio perché la comunità politica non è mai attuale: l'eccesso della legge permette di far esprimere quella «parte» di comunità che la ricomposizione istituzionale ha lasciato fuori. La legge è un eccesso proprio perché né la comunità né il bene della comunità vanno pensati in termini

¹⁶⁵ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 477.

¹⁶⁶ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 74, la citazione proviene dal quinto capitolo del primo libro: *Dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel popolo o ne' grandi; e quali hanno maggiore cagione di tumultuare, o chi vuole acquistare o chi vuole mantenere.*

¹⁶⁷ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 477.

¹⁶⁸ Ibidem.

sostanziali ma a partire invece da una breccia che sempre taglia il sociale ma che è, allo stesso tempo, la ferita da cui può scaturire la libertà stessa. La predilezione «democratica» di Lefort non è dunque dettata né da criteri morali né da presupposti antropologici, bensì da un'ontologia politica della divisione che nelle società moderne è la condizione di possibilità della libertà stessa. Proprio per questo è ugualmente lontana dalla sensibilità lefortiana la posizione filosofica di Jacques Rancière, sebbene quest'ultima risenta del quadro teorico aperto da Lefort stesso¹⁶⁹. Non si tratta per Lefort di insistere sulla «parte dei senza parte»¹⁷⁰ come fa Rancière: lo scopo lefortiano non è quello di esacerbare le aporie del politico, né di pretendere di risolvere una volta per tutte la negatività e l'ingiustizia che la politica porta con sé. Se la «politica» non si distinguesse dalla «polizia» la legge stessa sarebbe solo e sempre menzogna, il desiderio popolare sarebbe destinato a spegnersi, né si delineerebbe un avvenire possibile. La proposta lefortiana ambisce invece a tenere insieme la divisione della città e la sua unità sopra le parti – la breccia e la texture – il senso di una condizione insuperabile e la spinta verso una storia da farsi, una storia possibile¹⁷¹.

La riflessione politica lefortiana permette di svelare le mistificazioni dei grandi. Lefort lo ripete più volte: in maniera più o meno esplicita i conservatori traggono vantaggio dall'idea che l'essere umano sia *naturalmente* malvagio, poiché questo presupposto permette loro di ergersi a difensori della pace civile. In un primo momento eliminano ogni divisione del sociale affermando che gli esseri umani sono tutti malvagi. Successivamente la divisione è reintrodotta a partire dalla linea che divide i grandi, coloro che hanno acquisito e il cui desiderio, dicono, dovrebbe essersi quietato, da coloro che si troverebbero ancora in uno stato anteriore alla legge. Ma era stato proprio Machiavelli a

¹⁶⁹ Rancière nel suo bel libro *L'odio per la democrazia*, ad esempio, non cessa di ripetere, contro Lefort, che la democrazia non è una forma di società, insistendo piuttosto sulla questione delle parti e sulla «parte dei senza parte». In altre parole, laddove una machiavelliana dose di realismo permette a Lefort di fare i conti con alcuni demoni della politica, gli approcci di questo tipo hanno certo una portata etica condivisibile ma paiono semplicemente descrivere (ricadendo forse nel realismo?) una situazione di fatto, un destino ineludibile, cfr. J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005; tr. it. *L'odio per la democrazia*, Napoli, Cronopio, 2007.

¹⁷⁰ Cfr. J. Rancière, *La méésentente: politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995; tr. it. *Il disaccordo: politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007.

¹⁷¹ Come nella proposta, dal tenore lefortiano, dell'antichista Nicole Loraux, la cui opera dà il titolo a questo capitolo, cfr. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot et Rivages, 1997; tr. it. *La città divisa: l'oblio nella memoria di Atene*, Vicenza, Neri Pozza, 2006.

svelare l'inganno, mostrando che sono più perniciosi coloro che posseggono, vale a dire i grandi:

Scopriamo così la mistificazione perpetuata dai conservatori, la cui abilità consiste nel far credere di difendere la pace civile. Prima affermano che l'essere umano è naturalmente malvagio e che i suoi appetiti devono essere repressi; eliminano la divisione di classe sotto l'egida della divisione tra natura e legge, dichiarando di parlare solo dell'essenza dell'essere umano della società; poi, in una seconda fase, ristabiliscono la divisione tra Grandi e Popolo, al fine di sostenere che coloro i cui appetiti sono stati soddisfatti sono naturalmente portati alla difesa della legge, che la casualità che li ha soddisfatti li fa allo stesso tempo custodi dell'ordine di cui beneficerebbe l'intera società¹⁷².

Viene rotto ogni possibile legame tra la pretesa bontà e moderazione di coloro che posseggono e l'ordine della legge. È questo legame surrettizio, per Lefort alla base di ogni teoria liberale, ad essere qui denunciato. La «tentazione» liberale è quella di circoscrivere sempre, in seno alla società, la «società vera», coloro che hanno diritto contro i barbari che minacciano la pace civile¹⁷³. Lo ripetiamo, la legge va pensata a partire dal conflitto di classe e attraverso il desiderio popolare, senza tuttavia ridurvisi. Lefort non parla di una genesi empirica della legge perché questo riporterebbe la sua prospettiva nella prospettiva del «testimone» adottata dai liberali. Solo con l'uscita da ogni prospettiva di sorvolo la legge può essere un esuberante eccesso emancipatorio.

L'evento della Repubblica

Come la legge, le istituzioni stesse devono essere pensate in relazione al loro movimento originario, al fatto cioè che sorgono grazie a un'esuberanza che non è regolatrice. Quanto detto della legge, vale dunque, in altra misura, per le istituzioni, «che

¹⁷² C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 478-479.

¹⁷³ «Il pensiero democratico [...] non può ergere i bastioni tipici del pensiero liberale, per il quale esistono una "buona cultura", un "buon sapere", una "concorrenza leale" e così via. Il pensiero liberale è sempre tentato di circoscrivere una "vera società" dentro la società esistente, non direi l'élite, che evoca una visione aristocratica, ma questa società composta soltanto da coloro che "hanno il diritto di" (il diritto, cioè di essere soggetti di diritto); Essa respinge all'esterno coloro che un tempo erano chiamati i barbari, gli indigenti, i non istruiti, i non idonei, e che allo stesso modo non hanno il diritto di partecipare ai dibattiti pubblici, di ambire ai pubblici onori», C. Lefort, *La pensée du politique* (1988), in Id., *Le temps présent*, cit., p. 606.

ci piace pensare posseggano una bontà intrinseca, semplicemente perché sono originarie»¹⁷⁴. Machiavelli suggerisce a Lefort non solo una certa idea di istituzione politica ma anche una riflessione sulla storia adeguata a questa idea. Nel primo capitolo del terzo libro dei *Discorsi* egli aveva infatti parlato della necessità, per le religioni e le repubbliche, di essere riportate alla loro bontà originaria, al loro «principio»¹⁷⁵. Questo voleva però dire che le istituzioni non sono intrinsecamente buone: esse nascono sotto la spinta dell'evento¹⁷⁶ e sono soggette a degradazione. Per necessità, con il passare del tempo, le istituzioni si cristallizzano, si corrompono e tradiscono così la loro bontà originaria. Ma non tradiscono, tuttavia, un bene sostanziale: quando nascono esse rispondono a un'esigenza di un certo tempo. Proprio per questo allora esse hanno bisogno di rinnovarsi attraverso un agire differente in grado di incontrare le esigenze di un altro tempo. Così come nascono spinte dall'evento, si rinnovano nella contingenza di un evento che in un dato momento appare, all'attore politico che sa riconoscerlo, come necessario, vale a dire che gli appare come un compito da assolvere. Questo non vuol dire che alcune idee o principi siano veri solo se e quando realizzabili. Con Machiavelli, Lefort invita a interrogare il legame tra l'azione politica e le condizioni in cui questa ha luogo, e cerca una razionalità storica in grado di accogliere il grado di contingenza delle cose politiche. Per Lefort, interrogare l'istituzione della Repubblica da parte di Bruto (l'evento paradigmatico in favore della libertà) significa interrogare un certo rapporto tra l'azione e il tempo storico:

Questo non significa che il rapporto del Soggetto con la verità sia subordinato al rapporto con la realtà, che un'idea cessi di essere vera perché non è "realizzabile", ma che la verità portata da quest'idea, in un certo presente e al punto di farsi compito da realizzare, viene investita in un altro presente, in un'altra idea e in un altro compito. Il fatto che il posto del Soggetto politico sia occupato *qui e ora* da Bruto non significa che non possa essere occupato altrove in un altro momento da un principe, anche se *qui e ora* Bruto ha ragione nel volere la morte del principe¹⁷⁷.

Machiavelli aveva però invitato a riflettere alla temporalità stessa delle istituzioni. La bontà originaria della Repubblica, incarnata da Bruto, nasce essa stessa in quanto evento e non già come istituzione buona. Non soltanto il tempo la corrompe, ma come

¹⁷⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 600.

¹⁷⁵ Cfr. il capitolo *A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio* dei *Discorsi*, cit., pp. 461-465.

¹⁷⁶ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 600.

¹⁷⁷ Ivi, p. 612.

Lefort invita a pensare sulla falsariga di Machiavelli, nel momento della sua istituzione essa non è veramente distinguibile dal potere del principe. Non vi è discontinuità totale tra il fondatore della repubblica e un principe e questo vuol dire che l'istituzione di un potere capace di durare, ciò che Machiavelli ha chiamato *virtù* politica, ha parentele inattese. Come a dire che gli atti di grande politica si somigliano tutti. Lasciare da parte il discorso sull'origine implica maneggiare un eccesso: lo stesso eccesso che ha portato Bruto a istituire un potere nuovo a partire dal quadro politico del suo tempo ma superandolo. Vi è, così, un principio di conservazione nella storia che fa sì che ciò che gli attori politici compiono per fondare o rinnovare le istituzioni – non vi è discontinuità radicale tra le due azioni, poiché l'origine è sempre sfuggente – non cominci mai da zero. Niente sorge *ex-nihilo* poiché la libertà è sempre figlia di qualcosa ed esiste in relazione:

Ecco la verità del ritorno all'origine: non un ritorno al passato, ma, nel presente, una risposta analoga a quella data nel passato – nel presente, vale a dire nelle condizioni singolari costituite *qui e ora* dall'equilibrio di potere tra fazioni e classi¹⁷⁸.

Nella dinamica dell'istituzione merleau-pontiana, come nella filosofia politica lefortiana, non c'è origine ma un senso originario desideroso di futuro, che non prescrive in maniera teleologica. D'altra parte, proprio perché la filosofia lefortiana, scongiora la nascita *ex-nihilo* delle istituzioni, è capace di pensare l'eccesso della legge, il sorgere di un compito politico *nel* tessuto della storia e non fuori da essa. Proprio perché le istituzioni nascono nella storia e sono frutto di un incontro tra una situazione storica e un'azione, esse possono e devono essere cambiate. Proprio perché portano la traccia della contingenza, che pure in un certo momento della storia si fa necessaria, non sono intrinsecamente buone e necessitano di essere rivoluzionate. Proprio perché esse, nel loro nucleo, sono infondate, accolgono l'azione umana e sono esposte a quei «modi straordinarii e quasi efferati»¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Ivi, p. 601. Per un'interpretazione più incentrata sulla «authentic discontinuity» della fondazione repubblicana cfr. M. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, New York, Fordham University Press, 2014. Su queste tematiche cfr. anche F. Marchesi, *Riscontro: pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet, 2017, in particolare pp. 155-165 e Id., *Ritorno ai principi: concezioni della storia da Machiavelli alla Rivoluzione francese*, Roma, Carocci, 2022.

¹⁷⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 71.

V. LA RIVOLUZIONE FRANCESE E LE AVVENTURE DEMOCRATICHE

ROBESPIERRE: Das Laster muss bestraft werden
die Tugend muss durch den Schrecken herrschen.
Georg Büchner, *Dantons Tod*

RIVOLUZIONE E TEOLOGICO-POLITICO

Quando, a partire dalla fine degli anni '70 e i primi anni '80, Lefort dedica una serie di saggi alla Rivoluzione francese, lo fa da una prospettiva volta a interrogare la storia filosofica della democrazia, il suo passato¹. Se infatti la democrazia esibisce la *désintrication* «storicamente avvenuta, tra religioso e politico»², vale a dire l'emancipazione del sociale da un garante trascendente così come l'avvento di un sociale senza corpo, questa mutazione simbolica, pur essendo una vera e propria rottura, non è priva di storia. D'altronde, proprio in questa tensione tra una rottura e una lunga durata sta l'intreccio concettuale, in Lefort, tra l'idea di modernità e quella di democrazia. La disarticolazione tra teologico e politico, infatti, rappresenta per Lefort la cifra della modernità, che diverrà tuttavia l'elemento costitutivo della nuova istituzione del sociale solo con la rottura simbolica della democratica. Nel saggio dell'81 *Permanenza del teologico-politico?*, forte della sua lunga meditazione su Machiavelli, Lefort scrive che già dal XVI secolo prendeva le mosse «una riflessione moderna su religione e politica», a partire da un nuovo modo di ragionare sull'ordine civile «sotto l'effetto congiunto del crollo dell'autorità della Chiesa, delle lotte della Riforma, e tanto dell'affermazione

¹ Pierre Rosanvallon racconta dell'esistenza, dal 1979 al 1983, di un gruppo di studio informale sulla Rivoluzione francese promosso da François Furet. Ne facevano parte – oltre a Lefort e Rosanvallon – Pierre Nora, Jacques Julliard, Cornelius Castoriadis, e i più giovani Marcel Gauchet, Pierre Manent e Bernard Manin, cfr. P. Rosanvallon, *Le style intellectuel de Claude Lefort. Entretien avec Pierre Rosanvallon*, in «Esprit», 451 (2019), pp. 49-61

² C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 264.

quanto della contestazione di un potere assoluto del principe»³. Per tuttavia precisare, subito dopo, che è solo con la Rivoluzione francese che si afferma

il sentimento di una rottura che non è nel tempo, ma mette in relazione con il tempo in quanto tale, facendo sorgere il mistero della storia; una rottura che non rimane circoscritta nell'ambito delle istituzioni cosiddette politiche, economiche o sociali, ma mette in rapporto con l'istituzione stessa del sociale, facendo sorgere il mistero della società⁴.

Per Lefort, la Rivoluzione francese è così una vera rottura nel tessuto storico e il principio di una diversa messa in forma del sociale, che rompe i fili con la forma teologico-politica centrata sul corpo del re. Ma essa è più intensamente il fulcro stesso dell'intreccio tra modernità e democrazia, il nucleo del «passaggio» a un'istituzione che sgretola l'intero mondo teologico-politico dell'*Ancien Régime*. In altre parole, proprio perché negli scritti di Lefort la sintassi della Rivoluzione francese si mescola con quella della democrazia, essa è un osservatorio privilegiato per cogliere sia le vestigia del teologico-politico che le novità radicali che porta con sé: come abbiamo detto, lo scioglimento del nesso teologico politico, la disincorporazione del potere e l'annuncio di un luogo vuoto del potere.

Eppure, sebbene la Rivoluzione francese sia senza equivoci parte della storia filosofica della modernità lefortiana, e venga dunque compresa come compromissione irreversibile dell'efficacia simbolica della forma teologico-politica, Lefort si interessò a una serie di *scrittori politici* che indagarono l'evento rivoluzionario attraverso il prisma religioso:

Il senso religioso di tale rottura ossessiona gli animi, a prescindere dal giudizio formulato – che si cerchino i segni di una restaurazione del cattolicesimo, quelli di un rinnovamento del cristianesimo nel cattolicesimo o nel protestantesimo, quelli del suo compimento nella vita politica e sociale, fuori dall'antica cornice delle chiese, o da ultimo, quelli della sua completa dissoluzione e della nascita di una fede nuova⁵.

Nella citazione vengono evocate, insieme ad altre, le prospettive di due autori ai quali Lefort dedicherà, a partire dagli anni '80 – ma la traccia di tale interesse è rinvenibile

³ Ivi, p. 255.

⁴ Ivi, p. 255-256, traduzione leggermente modificata.

⁵ Ivi, p. 256.

già nel *résumé* del corso su Kantorowicz del '76⁶ – diversi saggi. Ci riferiamo alle prospettive degli storici Jules Michelet (completa dissoluzione del cristianesimo e nascita di una fede nuova attraverso la Rivoluzione) e Edgar Quinet (dinamico rinnovamento del cristianesimo nella Rivoluzione). D'altra parte, è Lefort stesso a evocarli subito dopo:

Per ricordare solo il caso francese, diremo che a un estremo si trova il legittimista De Maistre, al polo opposto il socialista Leroux, e tra i due si trovano pensatori singolari come Ballanche, Chateaubriand, Michelet o Quinet, che parlano la stessa lingua: allo stesso tempo politica, filosofica e religiosa⁷.

A nostro avviso, il senso e le conseguenze di tale interesse lefortiano verso la speculazione teologico-politica non sono state sufficientemente indagate dagli interpreti. Al contrario, soffermarsi su tale aspetto del pensiero di Lefort ci permette di chiarire perché si interessò al teologico-politico e a cosa ci riferiamo quando parliamo di teologico-politico in Lefort. Non solo: vorremmo qui mostrare come la speculazione teologico-politica di autori come Michelet e Quinet in particolare, ma anche Tocqueville, rappresenti una fonte essenziale del costituirsi dell'idea di democrazia e modernità in Lefort⁸. Se infatti le idee al cuore della modernità lefortiana, quali disincorporazione e

⁶ Alla fine del *résumé* del corso venivano evocate le interpretazioni di Michelet e di Tocqueville, dato che tali aspetti si ritrovano, come vedremo, nelle riflessioni di Michelet sulla regalità e sulla sua aporetica fine durante la Rivoluzione francese e nelle considerazioni di Tocqueville sulla società di antico regime. Cfr. rispettivamente, C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., in particolare pp. 283-297, e Id., *Tocqueville: démocratie et art d'écrire*, in Id., *Écrire*, cit., pp. 55-90; tr. it. *Tocqueville. La democrazia e l'arte di scrivere*, in Id., *Scrivere*, cit., pp. 47-79. In quella sede non viene evocato Edgar Quinet, ma alla triade Michelet Quinet Tocqueville è dedicato un importante saggio che mette in dialogo le rispettive interpretazioni teologico-politiche della Rivoluzione francese, cfr. C. Lefort, *La révolution comme religion nouvelle* (1989), in Id., *Écrire*, cit., pp. 247-260; tr. it. *La rivoluzione come nuova religione*, in Id., *Scrivere*, cit., pp. 218-230.

⁷ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 256.

⁸ Ci soffermiamo in particolare sulle letture lefortiane di Michelet e Quinet, gli «storici-filosofi», come li definisce Lefort, perché a differenza di Tocqueville che pure speculò sul senso religioso della Rivoluzione francese, furono gli unici a interrogarlo in quanto chiave per comprendere il fallimento, le aporie direbbe Lefort, della Rivoluzione. Così come furono gli unici attraverso i quali, ed è il tentativo e il fine di questo capitolo fare luce su questo punto, si può vedere come l'incompiutezza della «nuova religione» sia in realtà segno dell'abisso di fondazione apertosi con la Rivoluzione e sintomo del crollo della forma teologico-politica. Mentre per Tocqueville, se seguiamo la ricostruzione di Lefort, il fenomeno della Rivoluzione come «nuova religione» è compreso più come fenomeno destinato ad estinguersi una volta finito il periodo di rivolgimento sociale, cfr. C. Lefort, *La rivoluzione come nuova religione*, cit., p. 224. D'altra parte, l'impostazione toquevilliana strida con l'intento lefortiano anche in relazione al senso stesso della Rivoluzione (a prescindere dall'affermarne o meno il senso religioso), che viene ricondotta da Tocqueville nell'alveo della lunga durata di un processo più lungo, iniziato con l'assolutismo, cfr. C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 290. La questione meriterebbe di essere più a lungo esaminata, rimandiamo per il momento a S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau toquevillien français*, Paris, Vrin 2004, pp. 159-219 e F. Gallino, *Il maestro dell'arte del contrasto: note sul Tocqueville di Lefort*, in M. Di Pierro, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale*, cit., pp. 105-121.

luogo vuoto del potere, erano già state parzialmente formulate nel '76 nel saggio su Solženicyn *L'uomo al bando*, e nel '79 nel saggio *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, è nei saggi degli anni '80 dedicati a Michelet e Quinet che Lefort trova in qualche modo conferma dei tratti tipici della forma sociale democratica. In altre parole, l'interpretazione, lo sguardo inedito attraverso cui Lefort guarda alle loro opere gli fornisce un vero e proprio lessico dell'istituzione democratica, che Lefort non cesserà di riprendere ogni volta che avrà occasione di scrivere di democrazia, fino alla fine della sua vita. Segno dell'importanza di queste letture nell'itinerario lefortiano e nella costituzione dei concetti stessi alla base della sua filosofia della modernità è la recente pubblicazione di una raccolta di prefazioni e introduzioni di Lefort a diversi scrittori politici, opera nella quale è possibile misurare l'originalità del suo confronto con le opere di Dante, La Boétie, Michelet, Quinet e Tocqueville, per ricordarne solo alcune⁹.

La Rivoluzione (non) è una nuova religione

Vi sono almeno due ragioni per cui Lefort si volge verso gli autori che hanno decifrato il «mistero» della Rivoluzione attraverso la lente religiosa. In primo luogo proprio scrittori come Michelet, Quinet e Tocqueville gli avevano offerto una via maestra per cogliere le peripezie dell'istituzione del sociale. La loro riflessione, non essendo parte del ristretto orizzonte contemporaneo della scienza politica, che pretende esaurire il discorso sulle forme politiche «tagliando» la società nei suoi aspetti politici, economici, religiosi e così via, prescindendo in questo modo dall'idea di una messa in forma originaria del sociale stesso, rappresenta un campo d'elezione per cogliere la pienezza della dimensione simbolica del politico nelle sue trasformazioni. Così, sebbene Lefort scriva senza dubbio da una prospettiva moderna, vale a dire da una prospettiva che non cerca la verità religiosa del nuovo ma piuttosto la conferma di una mutazione simbolica

⁹ Cfr. C. Lefort, *Lectures politiques. De Dante à Soljenitsyne*, Paris, PUF, 2021 e la bella introduzione di Claude Mouchard.

radicale per la quale teologico e politico non sono più intrecciati, non per questo ritiene chimeriche le speculazioni di coloro che invece interrogarono la rottura rivoluzionaria attraverso un gradiente religioso. Proprio questi autori lontani dal dominante «spirito borghese»¹⁰ scientificizzante, lo guidano verso un pensiero immancabilmente più ricco intorno all'istituzione moderna del sociale. Grazie agli storici Michelet e Quinet, Lefort può elaborare e trovare conferma di una concezione non empirica del politico, in controtendenza rispetto all'idea dominante delle scienze sociali a lui contemporanea. In altre parole, grazie alla loro speculazione teologico-politica Lefort può aprirsi la strada verso un pensiero più ricco della modernità, non però per avvicinarsi «a quelle interpretazioni (del resto contraddittorie) che consideravano indissolubile il nesso tra il religioso e il politico» ma per «recuperare qualcosa della loro ispirazione»¹¹.

Ma cosa vuol dire ispirarsi al metodo degli storici teologico-politici della Rivoluzione francese? Significa, con metodo fenomenologico, andare a ritroso nel pensiero moderno senza guardarlo con gli occhi della scienza sociale moderna, che si sviluppa proprio dopo e a partire dallo scioglimento del nesso teologico politico. In altre parole, addentrarsi nell'interpretazione teologico-politica della Rivoluzione è occasione di osservare, attraverso l'analisi degli storici, la dinamica dell'istituzione del sociale, che lo stesso discorso moderno ha contribuito a nascondere nella sua pretesa di oggettività. Significa, cioè, aprirsi un accesso verso quella «parte segreta della vita sociale» che assicura l'adesione di una comunità politica ad un certo regime politico (in questo caso, quello moderno), e chiedersi che tipo di matrice assicura «a questo tipo di società una permanenza nel tempo»¹². Ciò non significa, lo ripetiamo, accogliere pienamente l'analisi degli storici teologico-politici e ristabilire così legami segreti tra la sfera del teologico e quella del politico, bensì ridare pieno senso alla modernità politica accogliendo proprio quell'analisi che, lontana dall'analisi «campionaria» del sociale da cui sarebbe stata seguita, esprimerebbe al meglio, per Lefort, il senso dell'avventura moderna. In definitiva, guardare alla loro riflessione vuol dire vedersi offerto il campo per saggiare la mutazione simbolica emersa dalla scena della modernità:

¹⁰ Ivi, p. 257.

¹¹ Ivi, p. 258.

¹² Ibidem.

Non sarebbe meglio chiedersi se coloro che vivevano nel ricordo dell'*Ancien Régime* e della Rivoluzione, mantenendosi ancora nella frattura tra un mondo che andava scomparendo e un mondo in via di formazione, con la loro riflessione animata da un'interrogazione senza limiti [...], non possedessero, anche se si sbagliavano, la singolare capacità di cogliere una dimensione simbolica del politico [...] che il discorso borghese nascondeva già sotto un presunto sapere dell'ordine reale della società?¹³

Ma non è tutto qui. Per Lefort sbrogliare il filo del teologico-politico vuol dire anche, in seconda battuta, seguirne le volute a partire dal significato della rottura rivoluzionaria francese. Grazie alla singolare riflessione di Jules Michelet nell'*Histoire de la Révolution française*¹⁴ e a quella condotta da Edgar Quinet nelle finì pagine della *Révolution*¹⁵, sulle quali ci soffermeremo, Lefort può cogliere i paradossi della Rivoluzione francese. Prima di tutto, il paradosso di una rivoluzione che non si libera di un certo retaggio teologico-politico, pur annunciando le caratteristiche di una società, quella democratica, in costante ricerca del proprio fondamento così come della propria legittimità. Il secondo paradosso segue lo stesso movimento del primo: quello che vorremmo qui portare alla luce è il fatto che Lefort trova nell'interpretazione teologico-politica della Rivoluzione e più in generale nell'approccio di Michelet e Quinet i germi di un'idea moderna di sociale, che Lefort farà propria. Vale a dire i segni della disarticolazione stessa tra teologico e politico, verso una società in continuo dibattito: inquieta poiché senza garanti, senza garanti e dunque inquieta. In altre parole, Lefort vede nelle pagine di questi autori l'anticipazione di un pensiero della democrazia intesa come società «senza determinazione positiva, non rappresentabile come comunità»¹⁶, nonostante il loro approccio teologico-politico. Spingendo oltre se stessa l'interpretazione degli «storici-filosofi», Lefort elabora l'idea di una forma di trascendenza *sub specie democratiae* che sempre attraversa l'istituzione democratica, la quale pur liberandosi della figura, del corpo dell'Altro, non ne abolisce il luogo:

¹³ Ivi, p. 257.

¹⁴ L'edizione più recente, nella collana Bibliothèque de la Pléiade è: J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, 2 voll., Paris, Gallimard, 2019; tr. it. *Storia della rivoluzione francese*, 4 voll., Milano, Rizzoli, 1981. L'opera di Michelet è costituita da 21 libri, ciascuno suddiviso in capitoli.

¹⁵ E. Quinet, *La Révolution*, Librairie internationale, Paris 1865. Lefort fa ristampare l'opera nel 1987 nella collana da lui diretta "Littérature et politique", che accoglierà anche opere di Dante e Michelet, cfr. *La Révolution*, Belin, Paris 1987. Si tratta di una felice consonanza con la sistemazione editoriale della traduzione italiana dell'opera, a cura di Alessandro Galante Garrone, inserita nella collezione "Scrittori di storia" diretta da Federico Chabod, cfr. *La Rivoluzione*, 2 voll., Einaudi, Torino 1953. Faremo riferimento a questa edizione, ma segnaliamo che l'edizione italiana più recente è del 1974. L'opera conta 24 libri divisi in paragrafi.

¹⁶ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 270.

che la società umana si apra a se stessa solo in quanto presa in un'apertura che essa non ha creato, tutto questo lo dice appunto ogni religione, ciascuna a suo modo, proprio come la filosofia, e prima di essa, anche se in un linguaggio che la filosofia non può fare proprio¹⁷.

In altre parole, nelle pagine di Michelet e Quinet Lefort trova conferma di quanto la sua speculazione sul teologico-politico gli aveva già suggerito, vale a dire l'idea di un impossibile schiacciamento del sociale su se stesso. Se prima della filosofia la religione aveva parlato di un'umanità che si rivela a sé stessa attraverso un'apertura della quale non è artefice, proprio la speculazione teologico-politica di questi interpreti della Rivoluzione francese conferma, dandole però un senso eminentemente politico, tale intuizione. Il riferimento alla trascendenza, che diviene in democrazia trascendenza di questo mondo, non è infatti sinonimo di una surrettizia permanenza del religioso nella democrazia. Essa è invece segno di un'eccedenza, dell'avvento di una società in continuo dibattito proprio perché alla continua ricerca del proprio fondamento. Un discorso positivo sul sociale è per Lefort il nome di una nuova fallace garanzia che si vorrebbe attribuire al sociale stesso, il nome di un polo sicuro attraverso cui porre fine all'enigma che si apre una volta caduto, con la fine dell'*Ancien Régime*, il garante dell'esperienza del mondo. In autori come Michelet e Quinet che egli vede invece essere stata accolta un'inquietudine propriamente democratica, vale a dire l'indeterminazione costitutiva della forma democratica. Lefort chiama questa attitudine *eroismo dello spirito* secondo l'uso fattone da Michelet, che a sua volta prendeva l'espressione in prestito da Giambattista Vico. Si tratta di un'espressione che, ad avviso di Lefort, «era stata formulata per celebrare il rischio di una ricerca senza modelli, affrancata dall'autorità del sapere istituito – per rivendicare la dismisura di un desiderio di pensare, oltre la separazione delle discipline, in cerca della verità»¹⁸. Un'attitudine che accomunava «una nuova generazione di pensatori del XIX secolo»¹⁹. Più radicalmente, questa espressione racchiude il senso di quell'inquietudine e indeterminazione democratica sulle quali Lefort non avrebbe cessato di insistere fino alla fine della vita, ma che definì proprio negli anni in cui si dedicava al passato della democrazia, agli storici della Rivoluzione francese e più ampiamente alla nascita della sensibilità democratica:

¹⁷ Ivi, p. 266.

¹⁸ C. Lefort, *Filosofo?*, cit., p. 306.

¹⁹ Ivi, p. 307.

Mi limiterò a segnalare che, avendo deciso di dedicare per diversi anni il mio seminario principale alla nascita della società democratica e della sensibilità democratica in Francia all'inizio del XIX secolo, mi sono interessato a scrittori di differenti convinzioni politiche tutti ugualmente assillati da questo compito «impossibile»: svelare ciò che è – l'essere della storia, della società, dell'uomo – e creare, far sorgere, mediante l'esercizio di un diritto vertiginoso al pensiero e alla parola, l'opera in cui il senso si avvera. Lungi dall'aderire alle critiche di certi contemporanei [...] credevo di vedere formarsi, nel XIX secolo, l'enigma con cui siamo sempre messi a confronto, che è al cuore della nostra modernità e ci separa dalla tradizione classica²⁰.

Se ogni istituzione del sociale si configura come la risposta all'enigma posto dalla divisione che attraversa ogni società, è solo l'istituzione moderna, più precisamente democratica, ad accogliere in quanto tale nella sua angosciosa libertà questo enigma, inteso come l'indeterminazione dell'istituzione stessa e l'abisso della fondazione. La radicalità dell'enigma della modernità è esemplificata dal punto interrogativo del saggio *Permanenza del teologico-politico?*, che lungi dallo svelare il segreto dell'istituzione del sociale, invita a intraprendere un viaggio nelle peripezie teologico-politiche. La riflessione sulla Rivoluzione francese e più ampiamente l'interesse lefortiano sul teologico-politico, allora, oltre a mostrare la difficoltà «senza dubbio ontologica» della democrazia e della modernità a rendersi leggibili, vale a dire il «tragico della condizione moderna»²¹, ci permette di mettere a fuoco l'enigma stesso della messa in forma del sociale, che solo la modernità sembra accogliere in quanto tale. Se con l'avvento democratico si delinea così un'esperienza del politico svincolata da garanti ultraterreni, non per questo l'enigma del politico stesso, di cui ci rende pienamente consapevoli l'enigma della modernità, si scioglie. D'altra parte, proprio il delinarsi di una nuova esperienza del mondo priva di garanti spiega almeno in parte l'interesse che gli interpreti della Rivoluzione francese rivolsero al religioso, inteso come una sorta di riserva di unità di fronte alla disincorporazione del sociale:

²⁰ Ivi, p. 308. Come si può leggere nel Fondo Claude Lefort conservato presso la Humathèque Condorcet, i corsi che Lefort tenne all'EHESS tra la fine degli anni '70 e gli anni '80 sono il più delle volte dedicati alla storia della democrazia e in generale a questioni legate all'avvento della forma democratica: Séminaire sur l'humanisme florentin, l'émergence de l'État moderne et la naissance de l'idéologie, 1975-1976 (EHESS CESPRA CL 8); Séminaire sur la formation de l'État moderne, pouvoir, corps politique, nation, 1976-1977 (EHESS CESPRA CL 9); Séminaire sur les représentations politiques dans la France du début du XIXe siècle, 1977-1983 (EHESS CESPRA CL 10); o ancora, qualche anno più tardi: Séminaire sur le phénomène de la Révolution, 1985-1987 (EHESS CESPRA CL 13-14).

²¹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 305.

Insomma, è come se i pensatori più sensibili all'avvento della modernità, all'irreversibilità del corso della storia (per la Francia non pensiamo soltanto a Michelet e Quinet, ma anche a pensatori liberali come Guizot e Tocqueville, o al socialista Leroux), partendo da differenti premesse, cercassero nel religioso la ricostituzione di un polo di unità con cui scongiurare le minacce di una dissoluzione del sociale, minacce emerse con la sconfitta dell'*Ancien Régime*²².

Eppure, come abbiamo detto, è proprio spingendo oltre le sue premesse e sviluppando la speculazione teologico-politica di questi autori che Lefort trova la cifra della sensibilità democratica.

I PARADOSSI DELLA RIVOLUZIONE: JULES MICHELET E EDGAR QUINET

L'approccio degli «storici-filosofi» Jules Michelet e Edgar Quinet è testimone per Lefort di una certa ambivalenza rappresentata dalla stessa Rivoluzione francese: da un lato il radicamento in un lessico e in un immaginario teologico-politico, dall'altro l'affermarsi di un sapere affrancato da ogni modello, da ogni sicurezza religiosa, nonostante l'impostazione teologico-politica dell'analisi del fenomeno rivoluzionario. Sebbene per Michelet la Rivoluzione doveva essere pensata come una sorta di «nuova Chiesa» in rottura completa con l'alleanza tra lo Stato e la Chiesa precedente la Rivoluzione, e sebbene per Quinet la Rivoluzione rappresentava una rinascita dello spirito religioso, che le istituzioni temporali cattoliche avevano tradito, entrambi gli storici nell'analizzare la Rivoluzione individuano alcuni elementi che saranno integralmente ripresi da Lefort per pensare il regime democratico²³. In particolare, è bene precisare già

²² Ivi, p. 298.

²³ Oltre ad avere grande importanza nello scritto *Permanenza del teologico-politico?*, Michelet è centrale in C. Lefort, *La modernité de Dante. Préface à La Monarchie, de Dante* (1993) e in Id., *Préface à La cité des vivants et des morts, de Jules Michelet* (2002), entrambi in Id., *Lectures politiques*, cit., rispettivamente pp. 157-222 e pp. 269-331, oltre che nel già ricordato saggio lefortiano del 1985 *Filosofo?*. Mentre il saggio più importante che Lefort scrive su Quinet è senza dubbio *Edgar Quinet: la Révolution manquée* (1983), in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 153-177; tr. it. *Edgar Quinet: la Rivoluzione mancata*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 143-164. Lefort scrive inoltre una ricca introduzione alla riedizione a sua cura della *Révolution* (*Préface à La Révolution, d'Edgar Quinet*) ora pubblicata in Id., *Lectures politiques*, cit., pp. 75-100.

da ora, per evitare di perdersi nelle sottigliezze teoriche di Michelet e Quinet, che l'aspetto cruciale per Lefort è il fatto che questi due autori, nonostante interpretano la rivoluzione sotto l'egida del religioso delineano, in modo non del tutto consapevole, un modello di sociale in netta rottura con quello della forma teologico-politica. In altre parole quando, con la Rivoluzione francese, cade il corpo del re i due storici si dimostrano meglio di altri sensibili all'aporia che portava con sé la ricostituzione del corpo sociale una volta che, con la scomparsa stessa del corpo del re, erano andati persi i riferimenti ultimi del sociale e la legittimità del sociale.

A differenza dei fautori del Terrore rivoluzionario che tentarono di ricreare un corpo sociale sul modello di quello che aveva appena preso fine e soprattutto sul modello di una soggettività popolare che riceveva le proprie caratteristiche da quella regale, Michelet e Quinet sarebbero invece stati sensibili all'avvento, con la Rivoluzione, di una soggettività politica che non ha niente più a vedere con le prerogative del potere regale. Il paradosso è che proprio quegli autori che restavano dentro uno schema interpretativo teologico-politico fossero coloro che meglio avevano visto la mutazione radicale del soggetto che sta alla base del potere e della legittimità politica successiva alla Rivoluzione francese. Michelet e Quinet, in altre parole, attraverso una riflessione teologico-politica, riescono da subito a vedere i problemi che si annidano dentro l'applicazione del concetto di sovranità popolare. Se il religioso al quale facevano ricorso per comprendere la Rivoluzione rappresentava un «polo di unità»²⁴ col quale scongiurare la minaccia di dissoluzione del sociale affacciata con il crollo della società di *Ancien Régime*, il religioso era allo stesso tempo, per questi autori, un vettore in grado di eliminare l'illusione che, anche dopo la morte del Re, l'impresa di istituzione del sociale fosse un'impresa tutta umana, e che il popolo fosse qualcosa di empiricamente determinabile.

La ricchezza di autori come Michelet e Quinet, pensatori con un viso «rivolto al passato»²⁵ e uno verso il futuro, suscitò un vivo interesse di Lefort, tanto che l'analisi degli scritti di questi autori rappresenta una parte importante della sua riflessione sulla

²⁴ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 298.

²⁵ W. Benjamin, *Scritti 1938-1940*, Torino, Einaudi, 2006, p. 487. La citazione proviene, naturalmente, dalla nona tesi sul concetto di storia.

modernità, nonostante questo aspetto sia stato finora poco o per niente studiato dagli interpreti²⁶.

Rompere il mistero dell'incarnazione monarchica: Michelet

Michelet è la prova, per Lefort, di quanto porti lontano la speculazione teologico-politica. Da una parte egli sembra trasferire, dopo la morte del re, una medesima sacralità al popolo ricorrendo massicciamente al linguaggio teologico-politico²⁷, ma dall'altra Michelet fornisce elementi che incrinano lo schema teologico-politico. Con la Rivoluzione francese il sociale non si regge più sul doppio corpo del re, e può di conseguenza aprirsi la scena di un'azione umana. La scena cioè di un'umanità libera dal passato teologico-politico ma non per questo priva di una sua profondità, sebbene si tratti di una trascendenza diversa da quella religiosa²⁸.

²⁶ Davvero esigua la letteratura sull'interpretazione lefortiana dei due storici. Per quanto riguarda la lettura di Michelet, ve ne è traccia in Adrew Arato, *Political Theology and Populism*, art. cit. e nel volume di Dario Malinconico, *L'incertezza democratica. Potere e conflitto in Claude Lefort*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2020, in particolare alle pp. 205-221 in relazione alle considerazioni lefortiane sulla rivoluzione come nuova religione. Mentre, se veniamo a Quinet, esistono pochissimi riferimenti critici, cfr. B. Bacsko, *Une lecture de Quinet*, in C. Habib, C. Mouchard (a cura di), *La démocratie à l'œuvre*, cit., pp. 213-227; e il già ricordato volume di Malinconico. Ci sembra invece cruciale soffermarsi su queste letture per capire l'idea di modernità lefortiana così come i paradossi del regime democratico. Mi permetto di rimandare a due lavori di cui sono riprese in questo capitolo alcune linee interpretative, e che erano state occasione per colmare una lacuna sull'interpretazione lefortiana della Rivoluzione francese: cfr. C. Terra, *L'enigma della modernità. Claude Lefort lettore di Ernst Kantorowicz e Jules Michelet*, in «Storia del pensiero politico», n. 2, 2023, pp. 255-274 e Id., *Claude Lefort lettore dei paradossi del moderno. Dalla forma teologico-politica alla Rivoluzione francese di Edgar Quinet*, in M. Di Pierro, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale*, cit., pp. 161-176.

²⁷ Per Michelet la giustizia ha qualcosa di divino: «Giustizia, madre mia; diritto, padre mio, che fate tutt'uno con Dio...»: J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. I, p. 51. Mentre del popolo dirà che è il vero re, l'unico depositario dell'autorità giudiziaria, auspicando che «il falso re rendesse i conti al vero re, che è il Popolo, che quest'ultimo, riaffermando la sua sovranità, la stabilisse su quello che ne è il carattere eminente: *il potere giuridico*», ivi, vol. III, libro IX, p. 116.

²⁸ Quest'ambivalenza si ritrova in tutti gli scritti di Lefort su Michelet, il quale «ha un senso del diritto come espressione dell'istituzione umana e come rivendicazione selvaggia contro ogni istituzione consolidata; ha un senso dell'unità e della frammentazione; è il pensatore del radicamento, dell'identità (lo si è detto fin troppo), ma non meno è il pensatore dello spirito barbarico, nomade, indomabile; associa l'idea di un'umanità che si produce e comunica con se stessa mediante la diversità delle sue opere, con l'idea di un'impossibile chiusura dell'umanità su se stessa», C. Lefort, *Filosofo?*, cit., pp. 311-312.

Nella sua *Storia della Rivoluzione francese*, pubblicata dal 1847 al 1853, Michelet distingue da subito due principi. Da un lato vi è il cammino della Giustizia, preparato dal secolo dei lumi ed esploso nel 1789. Dall'altro il «principio materiale della doppia incarnazione teologica e politica, sacerdotale e regale»²⁹. Il primo si oppone al secondo poiché abolisce l'arbitrio e i falsi dèi incarnati nello stato e nella religione, e afferma i diritti degli individui³⁰. Questa distinzione è di capitale importanza per Michelet, dal momento che risponde alla domanda circa l'essenza cristiana della Rivoluzione. Lo storico, infatti, prende le distanze dai pensatori che leggono la rivoluzione come compimento del cristianesimo, come l'amico Edgar Quinet³¹. Ma il vero obiettivo polemico è l'interpretazione degli storici socialisti coevi a Michelet come Philippe Buchez, Louis Blanc, Alphonse de Lamartine o Alphonse Esquiros. Per Michelet questi ultimi offrono un'interpretazione della Rivoluzione francese che istituisce una continuità tra le violenze perpetrate dal cristianesimo (l'esempio classico, che sarà pure quello di Quinet, è la «giustificazione» del massacro della Notte di San Bartolomeo) e gli eccessi del Terrore rivoluzionario, entrambi legittimati dal ricorso al *salut public* – il bene pubblico, la sicurezza pubblica – e da una pretesa necessità storica che guida una società più o meno conscia dei suoi scopi³². È proprio in questa incapacità di affrancarsi dal giogo dell'oppressione passata, riproponendone le forme attraverso un'«inquisizione giacobina», o dalla catena di una storia che si vorrebbe fatale, che Michelet riconosce il segno inequivocabile della mancanza di *héroïsme d'esprit* degli interpreti della

²⁹ J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, cit., vol. I, p. 8. La citazione è tratta dalla *Préface* del 1847 dell'opera, non presente nell'edizione italiana. Il pensiero politico di Michelet ha recentemente fornito nuovi spunti sulla filosofia della storia e sull'ecologia: cfr. J. Michelet, *Philosophie de l'histoire*, Paris, Flammarion, 2016; P. Petitier, E. Plas (sous la direction de), *Jules Michelet et la démocratie naturelle*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2021.

³⁰ Michelet difende l'istituzione dei diritti contro coloro che li pensavano sotto il segno dell'individualismo e dell'egoismo, cfr. *ivi*, p. 11. Un'eco di questa interpretazione si trova nel celebre saggio lefortiano dedicato ai diritti nel quale viene criticata la posizione marxiana: cfr. C. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, cit.

³¹ Michelet e Quinet e la loro amicizia sono tra i riferimenti del seminario sull'amicizia tenuto alla fine degli anni '80 da Jacques Derrida, cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994; tr. it. *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 2020.

³² La prospettiva di Michelet e la critica agli storici socialisti è illustrata dallo stesso storico nel saggio programmatico *Metodo e spirito di questo libro*, parte della sua *Storia*, cfr. J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. I, libro III, pp. 223-245. In merito a tale dibattito storiografico cfr. anche le considerazioni lefortiane in C. Lefort, *Edgar Quinet: la Révolution manquée* (1983), in *Id.*, *Essais sur le politique*, cit., pp. 153-177; tr. it. *Edgar Quinet: la Rivoluzione mancata*, in *Id.*, *Saggi sul politico*, cit., pp. 143-164, in particolare pp. 143-147.

Rivoluzione, segno inoltre del loro spirare in senso contrario al vento dello «spirito moderno»³³.

Secondo Michelet, invece, la breccia rivoluzionaria rompe la continuità tra il principio religioso che informa un medioevo certo stilizzato e l'istituzione monarchica. L'*Introduzione* della sua opera sottolinea proprio tale continuità: «tutte le istituzioni civili che la rivoluzione trovò al suo apparire, erano o emanate dal cristianesimo o colate entro le sue forme, autorizzate da esso»³⁴. Il passato della rivoluzione è allora informato da un principio carnale, «che mette la giustizia e l'ingiustizia nel sangue, che le fa circolare, col flusso della vita, da una generazione all'altra»³⁵. L'anticlericale Michelet pensa infatti il cristianesimo come barbaramente materiale per via della macchia del peccato che viene «ereditata» di corpo in corpo, la cui arbitrarietà, attraverso un'analogia storica e retorica, viene trasferita alle istituzioni politiche. In questo modo la monarchia divina e la monarchia umana, contraddicendo «la nozione spirituale della giustizia»³⁶, si fondano entrambe sull'arbitrio della grazia.

Ma questa storia si perpetua, per Michelet, solo fino a quando il dogma dell'incarnazione monarchica mantiene la sua efficacia. Michelet non soltanto riesce a pensare la morte simbolica e reale del re, alla quale la sua *Storia* dedica diversi capitoli, ma lascia anche intravedere le conseguenze lunghe dell'evento. Da un lato, nelle sue pagine si percepisce il disfacimento di tutta un'istituzione del sociale eminentemente corporale³⁷, e si evince l'idea di un crollo radicale. Lefort l'avrebbe chiamata disincorporazione del potere, che inizia ad affermarsi proprio quando «cade la testa del corpo politico e, in un sol colpo, la corporeità del sociale si dissolve»³⁸. Ma dall'altro lato Michelet rende giustizia all'aspetto tragico del trapasso, agli amabili resti della monarchia, alla spettacolare unicità del corpo sofferente di «San Luigi». In altre parole,

³³ In altre parole, per lo storico, *héroïsme d'esprit* vuol dire capacità di istituire una giustizia che non sia pensata solo in negativo, ma come sorta di fede nuova.

³⁴ Ivi, vol. I, p. 7.

³⁵ Ivi, p. 11.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Come aveva scritto Chateaubriand: «La dinastia di san Luigi è così possente per merito del suo vasto passato, che cadendo ha strappato con le sue radici una parte del suolo della società», F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 4 voll., Paris, Garnier, 1989-1998; tr. it. *Memorie d'oltretomba* (1849-50), 2 voll., Torino, Einaudi, 1995, vol. II, p. 518, passo citato in C. Lefort, *Mort de l'immortalité?* (1982), in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 330-364; tr. it. *Morte dell'immortalità?*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 306-338, p. 331.

³⁸ C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, cit., p. 120.

Michelet rende conto dell'intricato legame tra i due corpi del re, in virtù del quale l'uccisione del re non implica la scomparsa automatica dell'istituzione monarchica bensì, nel finale di un capitolo della storia della monarchia europea, sembra riconsacrare *tutta* l'istituzione monarchica proprio a partire dal corpo mortale e sofferente del re. Nei capitoli della *Storia della Rivoluzione francese* dedicati al processo ed esecuzione del re, Lefort vedrà infatti complicarsi quello schema che Michelet non può – per ovvie ragioni – presentarci per come lo conosciamo attraverso Kantorowicz, pur trattandone indirettamente «e in un modo che fa avvertire il limite della sua formulazione in termini giuridici o teologico-giuridici»³⁹. Non solo il sovrano è traccia della presenza di Cristo e incarnazione della giustizia, come aveva visto Kantorowicz, bensì il re, in un movimento inverso, è oggetto dell'identificazione amorosa dei membri del regno nel suo corpo. Vale a dire che la figura regale è costruita anche «dal basso». Con vena teoretica vicina a Etienne de la Boétie e in polemica con l'interpretazione del *De Monarchia* di Dante, Michelet invita a «scoprire e guardare nella terra la profonda base popolare su cui fu costruito il colosso»⁴⁰. Come scrive Lefort, il dogma dell'incarnazione si arricchisce di un significato «erotico-politico» che enfatizza la singolarità e il fascino del corpo naturale del sovrano: «unico fuoco di tutti gli sguardi, egli abolisce la differenza dei punti di vista, fa sì che tutti si confondano nell'Uno»⁴¹. Per Michelet, però, la Rivoluzione rompe ogni tipo di alleanza tra passato religioso e forme politiche.

Una volta compresa la portata delle riflessioni di Michelet sulla regalità si pone allora la questione di come rovinare «il mistero dell'incarnazione monarchica, la bizzarra finzione che suppone tutta la saggezza di un gran popolo concentrata in un imbecille»⁴². Il processo al re, in altre parole, non faceva rivivere la regalità stessa, la trama invisibile che la sorregge? Non veniva esaltata la singolarità del corpo del re, la sua umana

³⁹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 292-293.

⁴⁰ J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. I, p. 24. Lefort ha scritto sul triangolo Dante, La Boétie, Michelet nel saggio *La modernité de Dante*, prefazione all'edizione del 1993 di Dante, *La monarchie*, Belin, Paris, e ora pubblicato in C. Lefort, *Lectures politiques*, cit., pp. 157-222. A proposito cfr. J. Revel, *Lefort/Dante: Reading, Misreading, Transforming*, in C. Lefort, *Dante's Modernity: An Introduction to the 'Monarchia'*, cit.

⁴¹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 293.

⁴² J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. III, libro IX, cap. VII, p. 78.

eccezionalità? Il processo a Luigi XVI rendeva infatti improvvisamente e drammaticamente visibile l'architettura invisibile del re, la «cosa»⁴³ della regalità:

Se si fosse colpita questa testa e ne fosse uscita sia pure soltanto una goccia di sangue, la vita sarebbe stata constatata; si sarebbe ricominciato a credere che era una testa viva e la regalità sarebbe resuscitata⁴⁴.

Proprio l'esposizione del «corpo sessuato [...] amoroso e fallibile»⁴⁵ di Luigi XVI rinnova il mistero dell'incarnazione. Lo storico, con sguardo quasi sociologico, invita a soppesare gli effetti della spettacolarizzazione della sofferenza di re Luigi, responsabile di un'ulteriore santificazione della monarchia. La prigionia diventa così la leggenda sacra della cattività del re al Tempio:

I re, nella Scrittura, sono denominati i miei cristi; Cristo è chiamato re. Non c'era un incidente della prigionia del re che non fosse colto, tradotto dal punto di vista della Passione. La Passione di Luigi XVI si avviava a diventare una specie di poema tradizionale destinato a passare di bocca in bocca, tra donne, tra contadini, il poema della Francia barbara⁴⁶.

Questo martirio singolare avrebbe avuto bisogno di un giudizio universale. In altre parole, Michelet auspicava che al processo fosse conferita «tutta la necessaria grandiosità» e che di conseguenza «esso portasse non soltanto alla condanna di un individuo, così facile da sostituire, ma all'eterna condanna dell'istituto monarchico»⁴⁷. Ma in questo fallirono, a giudizio di Michelet, i rivoluzionari i quali, nell'epilogo fulgente del teologico-politico non riuscirono a vedere «che la giustizia non è esemplare, efficace, se non in quanto è luminosa»⁴⁸.

Le riflessioni di Michelet sono così interessanti agli occhi di Lefort proprio perché restituiscono il senso sospeso della Rivoluzione, di cui testimonia l'incapacità dei rivoluzionari, sottolineata con finezza dallo storico, a impugnare la giustizia, a farsi veri depositari del diritto. Facendo passare l'esecuzione del re per una misura di sicurezza pubblica i rivoluzionari avrebbero così non solamente disatteso il bisogno morale della

⁴³ Vale a dire la sua dualità, come aveva detto Amleto: «The body is with the king, but the king is not with the body. The king is a thing». Proprio a partire dalla tragedia shakespeariana Žižek arriva al dramma della rivoluzione, al paradosso della morte di Luigi XVI, poiché «nel re non possiamo semplicemente distinguere la persona empirica dal suo mandato simbolico – più isoliamo la persona, più tale resto rimane un re»: S. Žižek, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, London, Verso, 2008, p. 256.

⁴⁴ J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. III, libro IX, cap. VII, p. 78.

⁴⁵ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 293.

⁴⁶ J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. III, libro IX, cap. XI, p. 135.

⁴⁷ Ivi, cap. VII, p. 78.

⁴⁸ Ivi, cap. XI, p. 125.

nazione di riconoscere in quell'atto istitutivo non una semplice operazione di polizia, bensì un'azione politica, ma avrebbero inoltre mancato un'occasione cruciale per distanziarsi da un passato teologico-politico segnato da misure di sicurezza pubblica ordinate proprio dai re. Per Michelet, ciò che avrebbe davvero istituito la giustizia non era tanto la vita o la morte del re quanto l'agire secondo un criterio di «giustizia per la giustizia», che non sottometteva quest'ultima a una meschina e parziale ragione di sicurezza pubblica. Ed è in questa sorta di interstizio della Rivoluzione, breccia verso il futuro ma ancora in parte prigioniera di rappresentazioni del passato, che sta il suo carattere incompiuto, un aspetto che è tuttavia un indizio dell'istituirsi di un nuovo regime sociale. Infatti, per Michelet, la rivoluzione sebbene sia dichiarata dalla prima pagina della sua opera come «l'avvento della Legge, la resurrezione del Diritto, la reazione della Giustizia»⁴⁹, è incompiuta. A essa, come avrebbe rilevato anche il suo collega repubblicano Edgar Quinet, mancava l'affermazione di una *religion nouvelle*: «Michelet e Quinet sono convinti che è a causa del suo fallimento religioso se la Rivoluzione non ha raggiunto il proprio fine e se la società continua ad aver bisogno di una fede di nuovo genere»⁵⁰. Ma entrambi i pensatori la intendevano non come una religione tradizionale, bensì ambivano a una sorta di rivoluzione sociale:

Ora, che questa rivoluzione, politica e superficiale, andasse un po' più o un po' meno innanzi, corresse più o meno rapida sullo stesso unico binario lungo il quale si precipitava, non aveva grande importanza: era destinata a inabissarsi. [...] Le mancava, per darle stabilità, la rivoluzione religiosa, la rivoluzione sociale, dove avrebbe trovato il suo sostegno, la sua forza e la sua profondità⁵¹.

Prima di Quinet, che porterà alla sua estrema logica questi argomenti, Michelet, pur mantenendo un giudizio complessivamente positivo sull'evento rivoluzionario, afferma che la rivoluzione è tronca e attribuisce la responsabilità di tale incompiutezza a una borghesia timida, alla falsa radicalità di personaggi come Saint-Just, che «non osa toccare né la religione, né l'educazione, né il fondo stesso delle dottrine sociali»⁵² e al peso opprimente del «deplorable antico regime»⁵³ che continua a plasmare i costumi della società. Ma, come chiarisce Lefort, sia Michelet che Quinet oppongono «un netto

⁴⁹ Ivi, vol. I, p. 51.

⁵⁰ C. Lefort, *La rivoluzione come nuova religione*, cit., p. 224.

⁵¹ J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. IV, libro XIV, cap. I, p. 9.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ivi, vol. I, libro IV, cap. I, p. 357.

rifiuto a ogni tentativo di ricostituire una religione nel senso tradizionale del termine»⁵⁴. Questa stessa aporia ci dà la misura del tempo rivoluzionario, della sua breccia. Almeno è questa la direzione verso la quale Lefort spinge il pensiero dei due storici. Se da una parte essi cercarono nel religioso, come abbiamo visto, la ricostituzione di un polo di unità per scongiurare il disfacimento dell'edificio teologico-politico dell'*Ancien Régime*, ma anche per affermare pienamente la rivoluzione, come se il religioso, inteso come una sorta di religione civile, fosse il terreno indispensabile su cui edificare il nuovo, dall'altra parte sono i primi ad accogliere le aporie che la rinuncia a una religione in senso tradizionale porta con sé. Ma questo implica, più radicalmente, per Lefort – che parla dal suo presente, quello della democrazia – delineare l'idea di un sociale che non poggia più su una base teologico-politica. Caduta questa base e scomparso con l'esecuzione del re – piaccia o no a Michelet la modalità con cui si è svolta – il garante del corpo sociale, i giacobini si trovano davanti al fantasma della creazione di un nuovo corpo sociale, senza tuttavia avere più a disposizione quella dimensione invisibile che era certezza del visibile. Proprio per questo gli uomini del Terrore appaiono a Michelet come «chirurghi inetti»⁵⁵ che falciano la società nell'illusione di veder riapparire un sociale nella sua sicura integrità, a modello, in fondo, di quella del passato. L'epurazione continua dei giacobini è così mossa dalla ricerca feroce di un «noi» andato perduto, dal momento che non vi è più quel «Sapere» che dà un senso sicuro all'ordine sociale. La sensibilità di Michelet si discosta però dai progetti del Terrore sulla creazione ex-nihilo del corpo sociale dopo la fine del suo garante regale. Non a caso Michelet non scambia la volontà popolare con la giustizia in quanto tale, e il popolo non diviene mai un feticcio⁵⁶. Attribuiva invece a Robespierre una «deificazione insensata del popolo, che asservisce il diritto»⁵⁷. D'altra parte, Quinet, pochi anni dopo Michelet, nella sua *Rivoluzione* avrebbe tuonato contro l'opera sanguinosa del Terrore condotta in nome di una santificazione del popolo, di una sua

⁵⁴ C. Lefort, *La rivoluzione come nuova religione*, cit., p. 228.

⁵⁵ J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. I, libro III, p. 243.

⁵⁶ Se volessimo esplicitare il senso del suo discorso nella lingua lefortiana diremmo che per Michelet, nei fatti, il popolo non si incarna. Eppure questo non vuol dire che il popolo non sia il soggetto per eccellenza della *Storia della rivoluzione francese* o che non abbia dei contorni. Cfr. anche J. Michelet, *Le peuple*, Paris, Hachette, 1846; tr. it. *Il popolo*, Milano, Rizzoli, 1989. Jacques Rancière vede in Michelet l'iniziatore, proprio attraverso il suo modo di fare la storia del popolo, di un nuovo regime di verità storica capace di far parlare il contesto materiale, anticipando quella che Braudel avrebbe chiamato la «storia materiale», cfr. J. Rancière, *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992; tr. it. *Le parole della storia*, Milano, Il Saggiatore, 1994.

Ce livre a pour origine un séminaire tenu en 1987 -1988 au Collège international de philosophie

⁵⁷ J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. III, libro IX, cap. VIII, p. 89.

incorporazione avrebbe potuto dire Lefort, o in nome di un fatalismo storico: «l'idolatria non ci è più consentita. Basta con i partiti presi, i sistemi di sangue, il feticcio della storia, Cesare o Robespierre, il popolo-Dio!»⁵⁸.

L'inesorabile "modernità" del Terrore: Quinet

L'originale interpretazione di Quinet dell'evento rivoluzionario si soffermerà, sul solco aperto dall'amico Michelet, sulla drammatica questione della (ri)fondazione del corpo sociale dopo la morte simbolica e reale del re. Nella sua *Rivoluzione*, il problema dell'istituzione di un ordine nuovo a partire dal disfacimento dell'*Ancien Régime* diviene particolarmente drammatico tanto più che l'autore analizza l'incapacità dei rivoluzionari di liberarsi dei metodi e delle rappresentazioni del passato monarchico, e più ampiamente di un passato assimilabile, in quanto a crudeltà, all'Inquisizione. Al fianco di questa constatazione, l'analisi è complicata dal fatto che la Rivoluzione inaugura un nuovo tempo. Vale a dire quello dello spirito moderno, che rende impossibile il ricorso a una fondazione di tipo religioso, allo stesso modo in cui esclude per principio di rinunciare alla tolleranza religiosa. La contraddizione tra metodi e fini effettivi degli uomini della Rivoluzione e il tempo che quest'ultima avrebbe inaugurato viene alla luce, nella speculazione di Quinet, dall'osservazione della strategia del Terrore rivoluzionario. Il Terrore viene comparato ad altri tentativi storici di istituzione di un nuovo ordine, poiché per Quinet la fondazione non può che avere una portata religiosa. Dal contrasto con le precedenti forme di istituzione di un ordine nuovo, il cui modello è per Quinet la Riforma protestante, egli porta alla luce la contraddizione del Terrore. Si tratta della contraddizione tra i mezzi assoluti, diremmo teologico-politici, richiesti dal Terrore, e il fine stesso che questo si prefiggeva, il fondo su cui operava, vale a dire quello della tolleranza. Come far coesistere tolleranza e Terrore se i mezzi dell'una escludono automaticamente quelli dell'altro e viceversa? Lefort ha interrogato la storia filosofica della Rivoluzione francese di Edgar

⁵⁸ E. Quinet, *La Rivoluzione*, cit., vol. II, pp. 453-454.

Quinet proprio in relazione di queste delicate questioni, dentro le quali vedeva definirsi i paradossi dell'istituzione democratica del sociale.

Edgar Quinet pubblica la *Révolution* in esilio nel 1865: dopo il colpo di stato del 2 dicembre 1851 di Luigi Napoleone l'autore repubblicano è infatti costretto a lasciare la Francia⁵⁹. D'altra parte, anche sotto la Monarchia di Luglio (1830-1848) aveva avuto qualche noia: le autorità, infatti, non vedevano di buon occhio i suoi corsi al Collège de France, che infiammavano gli studenti per la critica verso il cattolicesimo e i gesuiti⁶⁰. Il ministero dell'istruzione lo ostacola apertamente quando, nel corso del 1845, Quinet afferma che il vero spirito del cristianesimo, eccezion fatta per l'opera di alcuni riformatori, è stato tradito dalla Chiesa cattolica e rivive grazie alla Riforma protestante e all'ideale democratico della Rivoluzione francese. Ma questa ricostruzione si basava su una prospettiva radicale: Quinet cominciava la sua battaglia contro il modello dominante di «storia sacra» e teleologica, responsabile a suo avviso del perpetrarsi delle violenze durante la Rivoluzione e del mancato rinnovamento spirituale della società rivoluzionaria⁶¹. Era chiaramente un'idea originale di Cristianesimo a ispirare Quinet, così come un'idea innovativa di corso storico⁶². D'altra parte, l'interesse che Quinet nutrì verso questioni di filosofia della storia è testimoniato dal suo interesse per autori come Vico (ricordiamo che Michelet pubblicò nel 1827 una traduzione abbreviata della *Scienza Nuova*), sebbene sia il mondo germanico, riformato, ad esercitare una grande influenza su di lui. Nel 1827 traduce e introduce le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* di Herder. Ma vi sono anche altri aspetti di questo pensatore poliedrico che concorrono all'interesse che Lefort gli riservò. Ad esempio, fu un grande lettore di Machiavelli: proprio come il Segretario fiorentino, Quinet è un autore complesso,

⁵⁹ Su Edgar Quinet cfr. almeno, W. Aeschmann, *La Pensée d'Edgar Quinet: étude sur la formation de ses idées*, Paris, Anthropos, 1986 e il recente S. Guermès, B. Krulic (a cura di), *Edgar Quinet, une conscience européenne*, Bruxelles etc., Peter Lang, 2018. Pochissimi gli studi in lingua italiana cfr. G. Santonastaso, *Edgar Quinet e la religione della libertà*, Bari, Dedalo, 1968.

⁶⁰ Cfr. il corso del 1843 con Michelet: J. Michelet, E. Quinet, *Des Jésuites*, Paris, Pauvert, 1966 e quello dell'anno successivo: E. Quinet, *L'ultramontanisme ou l'Eglise Romaine et la société moderne*, Paris, Comptoir des imprimeurs unis, 1844.

⁶¹ Per le dispute tra Quinet e il potere monarchico cfr. J. Pochon, *Edgar Quinet et les luttes du Collège de France 1843-1847*, in «Revue d'Histoire littéraire de la France», (Jul.-Aug. 1970), n. 4, pp. 619-627. Il corso del '45 aveva come oggetto *Le christianisme et la révolution française*, e viene ripubblicato nel 1984 da Fayard.

⁶² Accogliamo l'interpretazione di Christophe Bouton che vede nel pensiero di Quinet «una delle prime critiche alle filosofie teleologiche della storia affermatesi a partire dalla metà del XIX secolo»: C. Bouton, *La chaîne du passé. Edgar Quinet et la Philosophie de l'histoire (Herder, Hegel, Cousin)*, in S. Guermès, B. Krulic (a cura di), *Edgar Quinet, une conscience européenne*, cit., p. 196, pp. 195-214.

destinato a sviare e fuorviare i lettori che vogliano attribuirgli un'interpretazione preconfezionata⁶³. Ma fu anche lettore di Étienne de La Boétie: un desiderio di servitù sembra infatti serpeggiare nella storia di Francia, laddove i maggiori interpreti del suo tempo vi vedono, a torto, la libertà realizzata⁶⁴.

Lefort riporta all'attenzione il lavoro di Quinet nel 1983 con il saggio *Edgar Quinet: la Révolution manquée*, che si sofferma sull'interpretazione della Rivoluzione francese dell'intellettuale repubblicano⁶⁵. Prima di considerarne i punti salienti è opportuno chiarire che *La Révolution* è un'opera polemica che in parte ribadisce e radicalizza posizioni già maturate negli scritti precedenti e in particolare nell'opera del 1855 *Philosophie de l'histoire de France*⁶⁶. Nella sua *Révolution* Quinet attacca nuovamente gli storici liberali come Guizot, Thierry e Tocqueville, che vedevano nel livellamento e nella centralizzazione effettuate durante l'assolutismo la condizione stessa dello sviluppo delle libertà⁶⁷. Ma, come Michelet, scrive anche contro gli storici socialisti Philippe Buchez e Louis Blanc. Questi ultimi non solo accordavano alla monarchia assoluta la funzione storica di formazione della nazione, ma vi vedevano prefigurato il modello giacobino di incarnazione dell'interesse pubblico contro il particolarismo borghese⁶⁸. Per Buchez, inoltre, l'unitaria storia di Francia aveva come missione la realizzazione della comunità cattolica. Questo pensiero di matrice sansimonista vedeva

⁶³ Su questo cfr. G. Navet, *Quinet lecteur et interprète de Machiavel: ou une politique de lion*, «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», VII (1998), pp. 47-72.

⁶⁴ «Ciò che noi chiamiamo l'“ordine”, cioè l'obbedienza sotto un padrone e la pace nell'arbitrio, affonda presso di noi le radici nella roccia e rinasce spontaneamente quasi sempre da sé e dalla immemorabile tradizione. [...] Ma la libertà è una pianta [*roseau*] nata ieri; e questa cosa tanto nuova, sempre fragile, non è mai in così grande pericolo come quando crediamo di meglio possederla», E. Quinet, *La Rivoluzione*, cit., vol. I, p. 12.

⁶⁵ Edgar Quinet è presente nell'odonomastica di Parigi ma si tratta di un autore ancora oggi poco letto.

⁶⁶ Cfr. E. Quinet, *Philosophie de l'histoire de France*, ristampata da Payot nel 2009 nella collezione “Critique de la politique” diretta da Miguel Abensour.

⁶⁷ «Tutti [gli storici liberali] hanno visto i quattordici secoli di storia francese come una preparazione, la rotta verso quella forma sociale e politica che toccavano con mano e che ritenevano più o meno eterna. [...] La prima difficoltà è che incontravano ovunque dei re assoluti, che al contrario sembravano chiudere la strada della libertà. Questa difficoltà era niente per loro. L'hanno fatta franca stabilendo questo grande principio: è attraverso la tirannia che si preparava lo sviluppo dello spirito moderno, cosa che mi è sempre sembrata molto sospetta», Lettera del 28 dicembre 1852 a Victor Chauffour, cfr. E. Quinet, *Lettres d'exil à Michelet et à divers amis*, 2 voll., Calmann-Lévy, Paris 1886, vol. I, p. 101, parzialmente citata da Lefort in *Préface à La Révolution, d'Edgar Quinet*, cit., p. 79.

⁶⁸ Come ha scritto François Furet «Guizot, Mignet, Thierry apprezzano della monarchia ciò che preparava l'89: l'alleanza tra il Terzo Stato e i re di Francia per fare una nazione moderna. Buchez e Louis Blanc non vi ammirano che ciò che prefigura il '93: l'incarnazione, la salute pubblica, il governo delle anime, la protezione dei piccoli», *La gauche et la Révolution française au milieu du XIX^e siècle: Edgar Quinet et la question du jacobinisme 1865-1870*, Paris, Hachette, 1986, p. 16. Il volume, pubblicato sulla scia del saggio dell'83 di Lefort, ricostruisce il dibattito suscitato all'indomani della pubblicazione dell'opera di Quinet.

infatti nel cattolicesimo la radice per tenere coesa la comunità e al tempo stesso la riserva immunitaria contro le minacce del suo disfacimento nell'individualismo, affacciatesi già con la Riforma protestante⁶⁹. Di conseguenza, da questa prospettiva, il giacobinismo si configurava come la nuova figura della vecchia alleanza tra il cattolicesimo e il suo braccio secolare monarchico.

Quinet si batte contro tale visione poiché foriera dell'accettazione delle violenze e del cattolicesimo e del Terrore, in nome del *salut public* e più profondamente di una necessità storica stringente, «abbiano o meno gli uomini la coscienza dello scopo»⁷⁰. L'autore, rifiutandosi di vedere dietro la libertà moderna il lavoro di una teleologia sanguinosa, che ritrova invece nelle ricostruzioni di tutti gli storici ricordati, pone le basi per un'idea non teleologica e non fatalista di storia in grado di accogliere la contingenza nella storia e una più ariosa idea di libertà nella sua trama⁷¹. L'intento di Quinet è restituire l'eccezionalità della rivoluzione, l'opera fragile della libertà, sebbene la Rivoluzione francese sia espressione dello spirito del Cristianesimo⁷². Come avevamo già avuto modo di accennare, il cristianesimo di Quinet è fedele al messaggio evangelico di uguaglianza e fraternità il cui spirito, tradito dalle istituzioni temporali cattoliche trova però il modo di rinnovarsi. Eppure, questa sorta di «ritorno ai principi»⁷³ del Cristianesimo attraverso la Rivoluzione francese non riesce davvero ad aver luogo. La Rivoluzione ha cambiato solo le forme esteriori della vita politica poiché non è riuscita a fondare un nuovo ordine.

⁶⁹ Ivi, pp. 19-20.

⁷⁰ C. Lefort, *Edgar Quinet: la Rivoluzione mancata*, cit., p. 145, traduzione leggermente modificata

⁷¹ Cfr. C. Bouton, *La chaîne du passé. Edgar Quinet et la Philosophie de l'histoire (Herder, Hegel, Cousin)*, art. cit.

⁷² «In realtà, lo spirito della Rivoluzione francese è identificarsi con il principio del cristianesimo», E. Quinet, *Le christianisme et la révolution française*, Paris, Fayard, 1984, p. 270. Come ha scritto Lefort con lessico merleau-pontiano «[Quinet] ha l'idea di matrici simboliche – il Cristianesimo ne è una – che si conservano nel corso degli eventi, ovvero imprimendovi il loro carattere. Questo senso della lunga durata, delle forme simboliche non è in contraddizione con la nozione di rivoluzione. Al contrario, essa segna il punto di rottura da cui scaturiscono i principi generatori della cultura e della storia dei popoli», C. Lefort, *Préface à La Révolution, d'Edgar Quinet*, cit., p. 90.

⁷³ Nel primo capitolo del terzo libro dei Discorsi Machiavelli aveva scritto a proposito della necessità per «una setta o una repubblica» di rinnovarsi attraverso il ritorno all'ispirazione primaria che la caratterizza, naturalmente portata a corrompersi. Così, riguardo le religioni, l'esempio cadeva su «Santo Francesco» e «Santo Domenico», che diedero rinnovato vigore al cristianesimo, in rovina per via della corruzione dei suoi esponenti, cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., pp. 461-465. Quinet sembra seguire da vicino questa dinamica del ritorno al principio nell'opera *Le christianisme et la révolution française*, dove scrive che proprio i due santi, insieme a San Benedetto e san Bernardo, «fondando uno dopo l'altro ordini e istituzioni, operano per riparare la vita che minaccia di scomparire», cit., p. 174. La lettura di Machiavelli accostata ai filosofi della storia di lingua tedesca ha così come risultato un'originale riflessione che rompe con le rigidità teleologiche.

Per Quinet, il Terrore non avrebbe pertanto tentato di salvare la Rivoluzione ma l'avrebbe impedita. Egli vede nell'opera del Terrore un'opera sterile, il dispiegarsi di una violenza inefficace dal momento che non si rivolge contro i suoi veri nemici e anzi divora, come Saturno, i suoi figli: coloro che hanno fatto la rivoluzione e così la rivoluzione stessa⁷⁴.

Sono almeno due i presupposti di Quinet che occorre ricordare per mettere a fuoco la nostra problematica: l'imprescindibilità dell'istituzione religiosa di una società e l'assimilazione della Rivoluzione francese a una rivoluzione religiosa. Per sciogliere questi presupposti, Lefort si sofferma sul quinto capitolo della *Révolution*, dedicato alla religione, e sui capitoli sedicesimo e diciassettesimo, che trattano rispettivamente della «religione durante il Terrore» e della «teoria del Terrore». Proprio nel primo denso paragrafo del sedicesimo capitolo, *Il terrorismo francese e il terrorismo ebraico*, Quinet compara il Terrore rivoluzionario alla violenza messa al servizio della fondazione religiosa, la cui forma ideale era stata «concepita e attuata da Mosè»⁷⁵. Questi, infatti, per trarre il popolo ebraico fuori dal culto egizio non rinunciò a usare la spada e a terrorizzarlo, fino al momento in cui avrebbe ripreso la propria religione:

Se Mosè, durante il terrorismo ebraico, si fosse limitato a trascinare gli Ebrei nel deserto, concedendo che portassero seco gli antichi idoli, il popolo, sconcertato in un primo momento, non avrebbe mancato di tornare al costume dell'Egitto. Invano Mosè avrebbe raddoppiato minacce e stermini; avrebbe ucciso senza vantaggio per il futuro, e il sangue inutilmente versato si sarebbe rivolto contro di lui. Il popolo ebraico, stanco di peregrinare, dopo qualche anno sarebbe ritornato al suo pacifico servaggio, guidato dai suoi idoli di pietra. Mosè, macchiato del sangue delle dodici tribù, sarebbe oggi maledetto dai posteri⁷⁶.

In contrasto con la veemenza mosaica, «il pensiero dei giacobini sul punto fondamentale delle cose umane, sulla religione, è il vuoto»⁷⁷. Ma Quinet non si limita a denunciare la mancanza di idee in materia religiosa che avrebbe caratterizzato il periodo rivoluzionario: il dramma è che da tale lacuna deriva l'impossibilità di combattere i nemici della rivoluzione. I rivoluzionari, disorientati, non agirono con la coerenza

⁷⁴ Il parallelo tra Saturno divorante e la Rivoluzione era stato fatto dal girondino Pierre Victurnien Vergniaud quando fu processato e condannato a morte nel '73 insieme ad altri leader della Gironda. Il drammaturgo repubblicano Georg Büchner nella sua *morte di Danton* (1835) mette la frase volutamente in bocca a Danton, di cui conosciamo la fine. Cfr. G. Büchner, *Dantons Tod*, Stuttgart, Klett, 2007, p. 22. Il paragone è poi ripreso da Quinet nel quinto paragrafo del sedicesimo libro della sua *Révolution* e ricordato da Arendt nel saggio sulla rivoluzione, cfr. H. Arendt, *On revolution*, Viking press, New York, 1963; tr. it. *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 49.

⁷⁵ E. Quinet, *La Rivoluzione*, cit., vol. II, p. 413.

⁷⁶ Ivi, p. 414.

⁷⁷ Ivi, p. 417.

richiesta dal compito religioso che si imponeva loro: fondare qualcosa di nuovo e quindi radere al suolo le antiche istituzioni. Qual è, si chiede l'autore, il senso di un Terrore che lascia integre le torri di Notre-Dame e con esse lo spirito del passato? Il cattolicesimo è infatti talmente radicato nella società francese che la libertà dei culti, che per l'autore doveva comunque essere il fine della Rivoluzione, non rappresenta la strada percorribile all'indomani del 1789⁷⁸.

Il Terrore, cioè, non fu sufficientemente iconoclasta, come invece dovettero essere tutte le rivoluzioni moderne. La pietra di paragone di Quinet è la Riforma protestante:

I Riformatori non avevano per nulla scoraggiato i distruttori di immagini, gli eversori dei vecchi altari; non li avevano giustiziati. I Giacobini li condannarono a morte. Questo significa che i rivoluzionari hanno paura della Rivoluzione. Appare evidente che con tale metodo nessuna delle rivoluzioni del mondo moderno avrebbe potuto consolidarsi; ognuna, al contrario, si sarebbe da se stessa distrutta⁷⁹.

Viene alla luce l'argomento radicale dell'opera: la Rivoluzione francese fallisce perché i suoi attori principali ebbero timore dell'autorità religiosa del passato. Gravati dal peso della portata della Rivoluzione, i suoi stessi artefici indietreggiarono di fronte all'evento rivoluzionario. Così, condannando gli iconoclasti per timore dell'imponenza del passato, i giacobini condannarono per Quinet la rivoluzione stessa. Incapaci di dispiegare le armi contro il vero nemico della rivoluzione, le rivolsero, in una spirale autoimmune, contro se stessi⁸⁰.

⁷⁸ Ivi, pp. 414-418. È evidente nel procedere di Quinet l'influenza della riflessione di Machiavelli. Pensiamo in particolare al tema degli ordini nuovi del sesto capitolo del Principe, nel quale compare la figura del «profeta armato» Mosè. I rivoluzionari fallirono nel compiere l'impresa «più difficile a trattare», «più dubbia a riuscire» e «più pericolosa a maneggiare» di introdurre nuovi ordini proprio perché non attaccarono le istituzioni del passato, cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 37.

⁷⁹ E. Quinet, *La Rivoluzione*, cit., vol. II, p. 423. Come aveva già fatto Hegel, l'autore rende comparabili la riforma luterana e la Rivoluzione francese. Quinet è vicino a Hegel quando questi afferma che in Francia il movimento illuminista, la Rivoluzione, doveva necessariamente volgersi contro la chiesa, a differenza della Germania, nella quale «l'illuminismo era dalla parte della teologia» e «non c'era quell'indicibile ingiustizia [*unsägliche Unrecht*] che nasce dalla intromissione del potere spirituale nel diritto civile, né quell'altra della consacrata legittimità dei re, cioè dell'arbitrio dei principi, che come tale, perché è arbitrio dell'unto del Signore, dev'essere divino e sacro», cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig, Reclam Verlag, 1924, p. 549; tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4. voll., Firenze, La Nuova Italia, 1963, vol. IV, pp. 193-194. Cionondimeno per Quinet la Rivoluzione francese va intesa come una sorta di realizzazione del cristianesimo più che come esperienza di emancipazione da esso. Su questi aspetti cfr. J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, in particolare pp. 22-29, e nota a p. 29.

⁸⁰ Quinet si riferisce alle reticenze di Robespierre in materia di distruzione degli altari, al suo opporsi, nel 1793, alla proposta girondina di interdire la libertà dei culti, così come alle esecuzioni attuate in nome di presunte trame controrivoluzionarie tra gli iconoclasti. Sulle politiche religiose della rivoluzione francese

Eppure, Quinet non auspicava il ritorno di una violenza fondativa secondo il modello di Mosè o delle rivoluzioni religiose moderne. Ed è qui che la sua analisi suggerisce qualcosa di importante a Lefort. Mentre condannava l'impotenza del Terrore egli stava allo stesso tempo affermando che la modernità impediva una fondazione religiosa del sociale. Quello di Quinet è inoltre un discorso provocatorio che prende in contropiede la maggior parte delle interpretazioni del Terrore rivoluzionario, per le quali «era un luogo comune cogliere nel Terrore un eccesso, il segno di un'audacia estrema»⁸¹. Al contrario, l'autore, con una spregiudicatezza simile a quella di Machiavelli, vuole assumere la logica del Terrore, come una variante tra le possibili declinazioni del vivere politico, per mostrare come fosse «illogico, illusorio, e necessariamente sterile di ricorrere al Terrore per consacrare il nemico»⁸². Come far coesistere, in effetti, libertà e Terrore? Così, la rivoluzione fallisce perché la dinamica che la caratterizza è contraddittoria:

Volevamo le barbarie del sedicesimo secolo? Era contraddittorio proclamare la libertà dei culti. Volevamo la libertà di culti? Era contraddittorio volere le barbarie del sedicesimo secolo. [...] Da tutto ciò ho potuto concludere che esisteva un'assoluta incompatibilità tra i mezzi del '93 e il fine, tra le barbarie giacobine e la filosofia del diciottesimo secolo, tra la teoria e la pratica, tra la forma e la sostanza, tra lo strumento e l'idea. Da qui la sterilità dei patiboli e, come necessaria conseguenza, quest'ultima conclusione: i Terroristi non avevano avuto il segreto del loro sistema e la grandezza che si attribuisce a Mario non poteva attribuirsi a Robespierre⁸³.

Se il ricorso al terrore è un fatto antico, il Terrore rivoluzionario porta però con sé qualcosa di nuovo: il legarsi ad un'impresa di libertà. In altre parole, è proprio lo «spirito moderno», la tolleranza, a impedire al Terrore di portare avanti la sua stessa opera. Uno spirito di cui, a giudizio di Quinet e prima ancora di Michelet, i rivoluzionari non potevano liberarsi:

cfr. M. Vovelle, *La Révolution contre l'Eglise. De la Raison à l'être suprême*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1988 e L. Jaume, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, PUF, 2015.

⁸¹ C. Lefort, *Edgar Quinet: la Rivoluzione mancata*, cit., p. 153.

⁸² La citazione proviene dall'introduzione all'opera intitolata *Critique de la Révolution*, sorta di dichiarazione d'intenti dell'autore. Non è presente nella traduzione italiana, cfr. E. Quinet, *La Révolution*, cit., p. 45.

⁸³ Ibidem.

Lo spirito implacabile dell'eroismo pagano spingeva i rivoluzionari a sradicare, in linea di principio, il culto che si opponeva loro; lo spirito moderno, del quale non potevano spogliarsi, li costringeva a tollerare, in linea di principio, quel medesimo culto. Erano quindi divisi tra due forze opposte e inconciliabili⁸⁴.

Nella contraddizione individuata da Quinet cui era preda il Terrore, Lefort vede confermata l'idea per la quale la modernità rifugge la fondazione teologico-politica. La Rivoluzione non avrebbe quindi nient'altro che anticipato l'idea di un regime senza corpo che avrebbe rifuggito ogni fondazione sicura.

Rivoluzione francese e rivoluzione democratica

Se Lefort si attarda sulle pagine sinuose di Quinet e Michelet una ragione è senz'altro dovuta al fatto che essi hanno colto il carattere paradossale della rivoluzione, proprio grazie ad un angolo di osservazione teologico-politico. Lefort ritrova nelle aporie dell'evento rivoluzionario francese individuate dai due autori l'annuncio dei paradossi tipici della sua idea di modernità. Gli argomenti di Quinet sulle contraddizioni del Terrore mostrano intrinsecamente l'impossibilità di un ritorno alla fondazione religiosa per fondare un regime moderno. Di conseguenza, anche la violenza della fondazione Rivoluzionaria si dimostrava poco «efficace», quantomeno se comparata alla fondazione religiosa, teologico-politica, del sociale. Così, il Terrore, dilaniato dalla contraddizione tra i propri fini e i propri mezzi, più che fondativo, era parso a Quinet un «surrogato dell'azione»⁸⁵. L'«inefficacia» del terrore finemente decriptata da Quinet, va allora messa in relazione con la compromissione di quel corpo politico che prima della rivoluzione esisteva nella sua integrità. Con la «pienezza» di quel potere i cui atti trovavano una garanzia celeste. In altre parole, con l'efficacia simbolica della regalità, il cui fondamento religioso si comportava, come abbiamo visto, come il garante dell'esperienza comune. Che fare, allora, quando questo fondamento viene sottratto e con esso il «sapere» del

⁸⁴ E. Quinet, *La Rivoluzione*, cit., vol. II, pp. 441-442.

⁸⁵ C. Lefort, *Edgar Quinet: la Rivoluzione mancata*, cit., p. 153.

corpo sociale che lo accompagnava? Più radicalmente, la questione diviene quella di comprendere ciò che la rivoluzione lasciava presagire: un regime, quello democratico, sempre in cerca di fondamento.

Lefort trova traccia di questa delicata questione ancora nella *Révolution*. Vi leggiamo che la singolarità della Rivoluzione francese sta proprio nel trovare «un fondamento che nulla abbia in comune con la tradizione»⁸⁶, un fondamento di tipo filosofico. Ma è Quinet stesso a riconoscere i numerosi problemi che sorgono da una tale concezione: «la verità nuda e semplice, dato che la si sia trovata, può veramente bastare alle masse? Si è mai vista o si vedrà mai una cosa simile?»⁸⁷. Problemi che, tuttavia, Quinet non si premura di sviluppare o di tentare di risolvere, poiché gli sta prima di tutto a cuore mostrare quali sono le contraddizioni del Terrore. Ma se è così, come si può portare avanti il parallelo tra la Rivoluzione francese e le rivoluzioni religiose, se la prima sembra inaugurare qualcosa di profondamente diverso?⁸⁸ Non vi è come un punto cieco nell'argomentazione di Quinet? La Rivoluzione, per esprimerci ancora con le parole di Quinet, più che fondare qualcosa alla maniera del passato, apre un abisso:

Chi mai può sapere quali sarebbero stati i frutti del genio della Francia in tanto vuoto, in tanto smarrimento, che cosa avrebbero prodotto le energie libere dello spirito moderno per colmare l'abisso apertosi col crollo del mondo antico?⁸⁹

Non molti anni prima, Michelet si era espresso in termini simili, affermando che la Rivoluzione aveva visto «abissi d'avvenire»⁹⁰. La Rivoluzione, cioè, non aveva fatto tutto quello che aveva promesso. Per Lefort questa incompiutezza, questa sorta di punto cieco della rivoluzione, più che mostrare l'incompletezza religiosa della rivoluzione, secondo il giudizio più o meno *tranchant* dei due autori considerati, è segno

⁸⁶ E. Quinet, *La Rivoluzione*, cit., vol. I, p. 92.

⁸⁷ Ivi, p. 93.

⁸⁸ François Furet mostra bene questa problematica: «La Rivoluzione francese nutre l'ambizione originaria di reistituire un patto sociale che abbia come fondamento soltanto la libera volontà dei cittadini [...]. Ma di questa ambizione, per quanto consustanziale alla Rivoluzione, non analizza mai i vincoli, perché questa analisi lo avrebbe portato a relativizzare il valore del suo parallelo tra le rivoluzioni protestanti del XVII secolo e la Rivoluzione francese. In realtà, ciò che “rimprovera” alla seconda è la sua stessa natura, ciò che la costituisce alla fine del XVIII secolo come l'unica, incomparabile, fondatrice dell'universale democratico. La spiegazione di questo universale, e della sua relazione con l'universale religioso, è impossibile all'interno dell'apparato concettuale di Quinet, basato sull'opposizione tra rivoluzione religiosa e non religiosa», F. Furet, *La gauche et la Révolution française au milieu du XIXe siècle*, cit., pp. 59-60

⁸⁹ E. Quinet, *La Rivoluzione*, cit., vol. II, p. 436.

⁹⁰ J. Michelet, *Storia della rivoluzione francese*, cit., vol. I, p. 7.

dell'indeterminatezza annunciata dal regime democratico. Un'indeterminatezza che risignifica anche il concetto marxiano di rivoluzione. Michelet e Quinet avevano infatti intravisto l'aporia della fondazione che si poneva dopo la fine della legittimità teologico-politica del sociale, e che mostrava tutti i suoi paradossi proprio alla luce della rivoluzione. Nell'intrinseco rifiuto che opponevano a una rifondazione teologica del sociale, che avevano paradossalmente rifiutato sulla base di un'interpretazione della Rivoluzione come evento religioso, essi avevano offerto a Lefort l'occasione di ripensare la rivoluzione *in generale*, che non viene più intesa come aspirazione verso un regime autoconclusivo, come aveva invece auspicato Marx.

D'altra parte, la Rivoluzione francese aveva offerto a Merleau-Ponty l'occasione di riflettere sulle aporie costitutive del concetto marxiano di rivoluzione, che egli commentava nell'*Epilogo delle Avventure della dialettica* proprio a partire dall'enigmatica frase di Michelet sugli «abissi di avvenire». Ogni rivoluzione è un abisso di avvenire poiché ciascuna rivoluzione lascia intravedere un futuro che viene immediatamente richiuso quando la classe rivoluzionaria si installa al potere, diventando a sua volta una borghesia. Tutte le rivoluzioni, allora, sono vere come *movimenti* ma false come *istituzioni* e la difficoltà sta nel sapere se esiste una classe capace di governare senza cedere alle esigenze stesse di governo, se possa darsi una classe, cioè, che usi le armi della borghesia senza divenire essa stessa tale:

La presa del potere da parte di una classe, più che essere la stessa rivoluzione, ne è l'eclissi: le profondità aperte si richiudono, la nuova classe dirigente si volge contro coloro che l'avevano aiutata a trionfare e che già la superavano, ristabilisce su di loro il suo potere positivo già contestato. La rivoluzione è progresso quando la si paragona al passato, ma delusione e fallimento quando la si paragona al futuro che ha lasciato intravedere e poi soffocato⁹¹.

Se le cose stanno così, per Merleau-Ponty, l'abisso di avvenire che aveva visto Michelet andava compreso anche alla luce delle *altre* rivoluzioni che avevano avuto luogo nella storia occidentale. La rivoluzione come abisso di avvenire sarebbe esemplificata al meglio dalla Rivoluzione d'ottobre, nella quale viene particolarmente alla luce l'aporia tra governo e rivoluzione, tra movimento rivoluzionario e istituzione governativa. Il problema generale della rivoluzione marxianamente intesa, secondo Merleau-Ponty, è

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 208.

l'illusione di tenere insieme l'idea di rivoluzione come governo e la rivoluzione come movimento:

La sintesi è cercata in un punto di maturità della storia in cui lo sviluppo storico e oggettivo offriranno al meccanismo interno della rivoluzione un appoggio tale da consentire alla rivoluzione permanente di insediarsi al potere. La storia come maturazione e la storia come rottura continua coinciderebbero: sarebbe appunto il corso stesso delle cose a produrre come suo frutto più perfetto la negazione di ogni inerzia storica⁹².

L'equivoco di Marx starebbe nel voler conciliare, sotto la spinta di uno sviluppo storico oggettivo, questa stessa maturazione storica e l'insediarsi al potere di una classe che non governa bensì incarna la rivoluzione permanente stessa. La difficoltà sta nel fatto che, per Merleau-Ponty, si tratta di due momenti inconciliabili. Non esiste, per il filosofo francese, una classe che la storia legittimi come «l'ultima di tutte le classi, la soppressione di tutte le classi e di se stessa in quanto classe»⁹³. Se una classe che pure si voglia considerare tale, cioè assoluta, si installa al potere perde il suo carattere di universalità e non può che ricominciare l'eterno gioco delle parti della politica.

Per Lefort, tuttavia, la Rivoluzione francese da una parte fa entrare quest'aporia nella scena della storia, che il marxismo, come mostra bene Merleau-Ponty, tenterà di risolvere una volta per tutte, e dall'altra, proprio perché l'aporia è insolubile e la ricerca di una soluzione definiva liberticida, annuncia l'abisso di fondazione democratico. Vale a dire che il senso di quegli abissi di avvenire va inteso, per Lefort, se ci si riferisce alla Rivoluzione francese, come *accoglimento* di un'incompletezza costitutiva del regime democratico. In altre parole, sebbene la Rivoluzione francese sia per Lefort una rivoluzione violenta che per la prima volta mostrò i paradossi insiti nella rivoluzione, cionondimeno essa non è da considerarsi come il modello dei problemi di *tutte* le rivoluzioni, fino alla Rivoluzione d'ottobre. Michelet e Quinet lo avevano a tal proposito aiutato a pensare la differenza tra la Rivoluzione francese e quella bolscevica

Esiste una differenza fondamentale tra il 1789 e il 1917, che non è solo temporale e relativa all'esistenza o meno di una classe operaia. Lefort non è Furet, la Rivoluzione francese permette certo in parte, attraverso i suoi paradossi, di capire qualcosa della

⁹² Ivi, p. 208.

⁹³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., pp. 208-209.

Rivoluzione d'ottobre, ma essa non annunciava né il bolscevismo né totalitarismo⁹⁴. L'interpretazione della Rivoluzione francese, proprio perché veicola, in maniera indiretta, anche una certa idea sulla rivoluzione in generale e su quella marxiana, non cessò di assillare Lefort. Nel 1999 riaprì le questioni della rivoluzione e del totalitarismo discutendo diverse interpretazioni che si erano susseguite, con lo scopo di chiarire, una volta per tutte, il suo punto di vista: «il giacobinismo non è un bolscevismo che muove i primi passi. Mescola la sintassi della democrazia con quella dell'assolutismo»⁹⁵. Distinguere giacobinismo e bolscevismo era essenziale, in un clima intellettuale fortemente influenzato da Furet, per non squalificare l'idea stessa di rivoluzione. Infatti, per Lefort, non è solo la Rivoluzione francese a continuare, tutto sommato, ad avere un valore positivo poiché mette in scena per la prima volta la possibilità dell'esistenza di un luogo vuoto del potere. La deriva della Rivoluzione d'ottobre non è il destino di ogni rivoluzione: all'ottobre rosso sul quale insiste Furet, Lefort non cessa di opporre la Rivoluzione di febbraio⁹⁶. Questo, inoltre, significa complicare di parecchio la troppo facile associazione stabilita da Furet tra l'analisi marxiana e l'instaurazione del totalitarismo sovietico. Lefort insiste sulla «falsa paternità di Marx» rispetto al sistema totalitario, e invitava invece a guardare al modo in cui Lenin «appare come il primo e l'ultimo lettore, imponendo così l'immagine di un comunismo unico»⁹⁷.

L'abisso di fondazione rivoluzionario può prendere le proporzioni che ha e nello specifico generare i paradossi in virtù dei quali si vorrebbe creare un corpo sociale a partire da un soggetto, il popolo, che non esiste ancora, proprio perché la Rivoluzione francese sancisce la fine delle certezze del teologico-politico. Questo abisso venne appena scorto da Michelet e Quinet grazie alla loro speculazione teologico-politica, e che ai loro occhi andava eventualmente «richiuso» con un arsenale teologico-politico del quale, allo

⁹⁴ Cfr. F. Furet, *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, R. Laffont, Calmann-Lévy, 1995; tr. it. *Il passato di un'illusione: l'idea comunista nel XX^o secolo*, Milano, Mondadori, 1995.

⁹⁵ C. Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999; tr. it. *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Milano, Elèuthera, 2000, p. 57. E ancora: «il Terrore rivoluzionario non si allontana da un principio democratico; esso esige che i terroristi si riconoscano reciprocamente come tali, uguali davanti alla legge – quella legge di cui il Terrore dice di essere la spada e che deve essere imposta senza alcuna restrizione. Ognuno deve dunque assumersi la responsabilità del Terrore: manca un'istituzione che li unisca tutti in un unico blocco, o li sottometta a quello che Lenin chiama “il pugno di ferro” del partito. Dalla spada della legge al pugno di ferro del partito, non rileviamo che un cambiamento si opera nelle menti e nell'azione?»: Ibidem.

⁹⁶ Ivi, p. 40.

⁹⁷ Ivi, p. 44.

stesso tempo, misuravano l'impossibile ritorno, laddove il marxismo invece esplorava in altri termini la maniera di colmare l'incompletezza delle rivoluzioni che avevano preceduto la prospettata presa del potere proletario. Per Michelet e Quinet la Rivoluzione è incompleta perché non sufficientemente religiosa, un marxista direbbe invece che lo è perché inscena una lotta di classe senza superarla una volta per tutte, Lefort direbbe invece che è incompleta perché è incompleta!⁹⁸ In altre parole, la Rivoluzione annuncia un regime che non pone fine alla storia – ma che anzi si configura come profondamente storico – e che non poggia su una comunità politica ben definita – i cui attori sono al contrario *introvabili*⁹⁹, sovrani ma latenti, come il popolo¹⁰⁰. La democrazia consuma una rottura con il teologico-politico proprio perché solo un regime teologico-politico garantisce al sociale un'identità definita, un'esperienza del mondo che non va continuamente rimessa in discussione. D'altra parte, se proprio a tale crollo si accompagna l'aprirsi di numerosissime questioni, come il problema della legittimità dell'ordine sociale o della classe dominante, possiamo affermare che per Lefort lo stesso ordine sociale democratico è *sempre* illegittimo e per definizione alla ricerca del proprio senso. Il crollo del regime teologico-politico si fa particolarmente drammatico con la Rivoluzione francese ed è per questo che gli abbiamo dedicato tanto spazio, oltre che per rendere ragione dell'interesse lefortiano verso autori fondamentali per definire il suo stesso pensiero.

⁹⁸ Sull'aporia costitutiva della rivoluzione moderna, che dalla Rivoluzione francese arriva almeno fino alla Rivoluzione d'ottobre si è soffermata Arendt: «ognuna delle rivoluzioni successive, fino a, e compresa, la Rivoluzione d'ottobre, fu inscenata in base alle norme e agli eventi che portarono dal quattordici luglio al nove termidoro e al diciotto brumaio», H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 50. Contrariamente alla Rivoluzione americana, queste rivoluzioni sarebbero tiranneggiate dalla forza «rettilinea», accelerazionista diremmo oggi con Hartmut Rosa, della necessità storica, in contrasto con la libertà. Lo «sfondo» della necessità storica farebbe sì, allora, che la rivoluzione sia condotta sotto il segno di Saturno divorante i suoi figli, e che parallelamente si spacchi in fazioni, cfr. in particolare il primo capitolo di *Sulla rivoluzione* di Arendt. Merleau-Ponty direbbe che queste rivoluzioni si ritengono un assoluto e che negano ogni «fuori» della rivoluzione, mentre Lefort ha tendenza a leggere la specificità della Rivoluzione francese comprendendola come fine dell'unione mistica delle parti del corpo politico, con i paradossi che questo comporta. Non vi è continuità diretta, per Lefort, tra la Rivoluzione francese e quella bolscevica nonostante il crinale non sia del tutto definito. La prima, nonostante la sua violenza, fa esperienza per la prima volta di una società senza corpo, mentre la seconda scivola verso l'aspirazione a ricreare un corpo sociale organico-macchinale e rioccupare il luogo vuoto del potere.

⁹⁹ Cfr. P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable: histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998; tr. it. *Il popolo introvabile: storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005, un testo dalla chiara ispirazione lefortiana.

¹⁰⁰ «La democrazia inaugura l'esperienza di una società inafferrabile, incontrollabile, nella quale il popolo sarà detto sovrano, certo, ma non cesserà di mettere in discussione la propria identità e quest'ultima rimarrà allo stato latente...», C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, cit., p. 121.

Proprio alla luce dei paradossi del regime democratico Lefort sembra spingere la riflessione teologico-politica di Michelet e Quinet oltre sé stessa, dal momento che gli argomenti di questi autori mostrano l'impossibilità di un ritorno a una fondazione del corpo sociale di tipo teologico-politico. D'altra parte, nel saggio *Il Terrore rivoluzionario*, pubblicato nello stesso anno e nello stesso numero di rivista del saggio *Edgar Quinet: la Rivoluzione mancata*, Lefort affronta questi problemi alla luce dei discorsi degli uomini del Terrore. Discorsi che portano alle luce le stranezze di un potere di cui i rivoluzionari sapevano ormai perdute le vecchie prerogative, senza tuttavia che comprendessero come prendere le nuove¹⁰¹. Saint-Just, ad esempio, in un parallelo virtuale tra i rivoluzionari e re e inquisitori, immagina i magistrati della rivoluzione confessare «non siamo abbastanza virtuosi per essere così terribili»¹⁰². All'ammissione immaginata da Saint-Just fanno eco le riflessioni del saggio su Quinet, nel quale Lefort vede designarsi la stessa drammatica problematica. Quinet, infatti:

descrive i rivoluzionari come incapaci di ritrovare il senso antico della violenza, in altri tempi funzionale alla fondazione religiosa o al dominio politico. Scopriamo insomma che i rivoluzionari, proprio quando si vollero innovatori, rimasero prigionieri di un'identificazione con il principio di autorità; e quando si credettero imitatori, caddero miseramente nella parodia¹⁰³.

Ecco il lato tragico della Rivoluzione: da un lato essa è una sorta di ritorno alle rappresentazioni del passato, ma dall'altra la sua logica interna impedisce alla violenza della fondazione di essere pienamente efficace, bene usata, «se del male è lecito dire bene»¹⁰⁴. Questo non vuol dire che la Rivoluzione non fu violenta, anzi lo fu in modo inedito proprio per via del suo situarsi in un momento di trapasso. È questa la lezione che Lefort sembra ricavare dai «suoi» autori teologico-politici.

Sul tracciato aperto da Michelet e Quinet Lefort delinea due concetti per descrivere i paradossi della Rivoluzione. Nel saggio *Il Terrore rivoluzionario*, Lefort definisce l'epurazione continua del Terrore come la ricerca dello scarto assoluto [*écart*

¹⁰¹ C. Lefort, *La Terreur révolutionnaire* (1983), in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 81-119; tr. it. *Il Terrore rivoluzionario*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 77-112, originariamente pubblicato insieme al saggio *Edgar Quinet: la Rivoluzione mancata* sul n. 2 del 1983 della rivista *Passé-Présent*.

¹⁰² Dal discorso di Saint-Just « Rapport relatif aux personnes incarcérées », pronunciato alla Convention nationale l'8 Ventoso dell'anno II (26 febbraio 1794), citato da Lefort in *Il Terrore rivoluzionario* per ben tre volte, alle pp. 93, 96 e 110.

¹⁰³ C. Lefort, *Edgar Quinet: la Rivoluzione mancata*, cit., p. 159.

¹⁰⁴ N. Machiavelli, *Il principe*, cit., p. 64.

absolu], inteso come «volontà di provare la realtà della Rivoluzione con la morte dei nemici»¹⁰⁵, facendo sorgere, una volta che il corpo sociale venga purificato dai nemici interni, l'attore della Rivoluzione stessa. Dietro l'idea di scarto assoluto vi è la ricerca forsennata, da parte dei rivoluzionari, dell'immagine «di una società in armonia con se stessa, liberata dalle divisioni», la quale «si lascia cogliere soltanto nell'esercizio dell'epurazione»¹⁰⁶. Avendo senza dubbio in mente la formula di Michelet sui «chirurghi inetti», Lefort vuole mostrare il paradosso della ricerca di un corpo sociale solido una volta che, scomparso il suo garante, questa ricerca ha perso intrinsecamente il suo senso. I rivoluzionari, in altre parole, cercano di rendere pienamente visibile il soggetto di cui la mutazione simbolica democratica ha confuso i contorni: il popolo¹⁰⁷. Per questo motivo il popolo pare materializzarsi soltanto in relazione all'alterità dei nemici del popolo, allo stesso modo in cui il corpo della Repubblica prende forma grazie ai nemici della Rivoluzione. Ma il paradosso è insolubile: il popolo esiste solo grazie al «fuori» del popolo stesso e allo stesso tempo la Rivoluzione si prefigge di negare questo «fuori», di essere cioè assolutamente unitaria, omogenea, ultima. Quando cade la garanzia del corpo sociale, vuole suggerire Lefort, o si accetta questa indeterminazione oppure si è condannati a una spirale autoimmune che tenta disperatamente di afferrare il corpo sociale attraverso un vizioso criterio differenziale. Ed è per questo che, all'idea di scarto assoluto si accompagna quella della «minaccia dell'interminabile», dal momento che l'epurazione è potenzialmente infinita, non possedendo il sociale una legittimità sicura e definita:

Decidere tra la virtù e il crimine, tra il popolo e i suoi nemici, non è il modo per istituire la Repubblica; è il modo per rendere visibile – concepibile – il sociale, o meglio: l'atto che genera la visione e la conoscenza. In questo senso, il Terrore contiene fin dal principio la minaccia dell'interminabile. È come se il terreno su

¹⁰⁵ C. Lefort, *Il Terrore rivoluzionario*, cit., p. 106.

¹⁰⁶ Ivi, p. 107.

¹⁰⁷ Intravediamo qui il paradosso insito nell'idea di potere costituente del popolo: i legislatori dell'Assemblea Costituente, mentre agiscono *per* un popolo che non esiste ancora prima dello stesso atto costituente, sono obbligati a presupporre un popolo indiviso, onnipotente, di cui essi sarebbero l'espressione diretta. Marcel Gauchet l'ha chiamata «identificazione rappresentativa», alludendo alle forme che questa assume nei suoi più celebri pensatori, l'abbé Sieyès e Rousseau, identificazione che viene ripresa dai Giacobini, cfr. M. Gauchet, *L'héritage jacobin et le problème de la représentation*, in «Le Débat» vol. 4, n. 116, 2001, pp. 32-45 e Id., *Robespierre. L'homme qui nous divise le plus*, Paris, Gallimard, 2018. Lefort affronta la questione in maniera sempre indiretta e allusiva, riconducendola nell'alveo della persistenza dell'immagine organica del corpo del Re, la quale, allo stesso tempo, sarebbe divenuta inesorabilmente inefficace con la Rivoluzione francese. L'«autentica» rappresentanza democratica per Lefort, dunque, è quella che rompe tutti i ponti con l'incorporazione e con «identificazione rappresentativa», per dirla con Gauchet: quella che, detto altrimenti, accetta la contingenza del proprio mandato e non presuppone una comunità sostanziale.

cui i terroristi intendono radicare la Rivoluzione si improvvisasse a ogni istante sotto i loro passi, e allo stesso tempo vi si sottraesse¹⁰⁸.

A motivare la ricerca dello scarto assoluto e del porsi della minaccia dell'interminabile vi è proprio la mancanza di «quel collante che solo un'istituzione garantita dalla figura di un potere definito, sicuro, generale, potrebbe apportare»¹⁰⁹. In altre parole, il Terrore mette in scena il paradosso per il quale «non può accettare un'istituzione teocratica»¹¹⁰ e ambisce alla stessa efficacia di quest'ultima. Vediamo riproporsi la contraddizione essenziale individuata da Quinet.

La Rivoluzione francese è tuttavia per Lefort un punto di non ritorno del teologico-politico proprio perché, a suo avviso, dopo di essa nessun regime politico potrà più fare ricorso alla sicurezza garantita dal corpo del re. Ma allora che cosa mette fine alla minaccia dell'interminabile della Rivoluzione? Che cosa le impedisce di distruggersi totalmente? Vi è chiaramente un riferimento storico puntuale, vale a dire il Termidoro. Ma la ragione profonda suggerita da Lefort è legata proprio alla situazione inedita in cui versa il Terrore rivoluzionario. Pur restando in parte preda del passato teologico-politico, il suo obiettivo è liberarsi di quel passato, scrivere un nuovo capitolo della storia della libertà. Per questo motivo il Terrore è rivoluzionario – e paradossale – nella misura in cui «impedisce di occupare il luogo del potere», istituendo «un mutuo riconoscimento dei terroristi come individui uguali davanti alla legge»¹¹¹. Per Lefort, in altre parole, la Rivoluzione francese rappresenta uno dei primi esempi dell'istituirsi di un luogo vuoto del potere e non l'annuncio del bolscevismo. Lefort immagina un'altra confessione dei magistrati di Saint-Just, che avrebbero dovuto ammettere non tanto «non siamo abbastanza virtuosi per essere così terribili», ma piuttosto «il nostro potere, per quanto formidabile, è troppo vuoto per essere così terribile»¹¹². Ma è chiaro che Lefort può dare questa forma all'ammissione dei magistrati forte del punto di vista dei posteri, cosa che «per Saint-Just, non era concepibile»¹¹³.

¹⁰⁸ C. Lefort, *Il Terrore rivoluzionario*, cit., p. 107.

¹⁰⁹ Ivi, p. 110.

¹¹⁰ Ivi, p. 112.

¹¹¹ Ivi, p. 110.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem.

Da una parte, i rivoluzionari cadevano nella contraddizione per la quale una democrazia istituita con il mezzo del Terrore contro i nemici del popolo si vorrebbe allo stesso tempo democrazia per l'intero popolo¹¹⁴, ma dall'altra, questa contraddizione era destinata ad estinguersi nella misura in cui i rivoluzionari non si credevano e non si sapevano investiti di un potere assoluto, di un potere divino. Con lessico marxista diremmo che non si volevano «l'ultima di tutte le classi»¹¹⁵. Non si ritenevano davvero un assoluto: prigionieri in parte di un passato teologico-politico sapevano intimamente, secondo Lefort, che lo sfondo storico su cui operavano era un orizzonte inedito, senza garanti divini, e per questo potenzialmente esposto all'immanenza di una violenza senza fine. Detto altrimenti, i rivoluzionari avrebbero agito sullo sfondo della mutazione simbolica di un potere che per la prima volta s'istituiva come *vuoto*, nella misura in cui nessuno poteva incarnarlo, nessuno poteva porsi come un soggetto assoluto e dunque legittimato a compiere azioni assolute. I drammatici conflitti del Terrore rivoluzionario annuncerebbero i conflitti della società democratica, nella quale nessuna classe ha il potere di eliminare gli insanabili contrasti che sorgono in essa, nessun gruppo sociale può accordare la società con sé stessa, la quale resterà sempre divisa tra la giustizia e l'ingiustizia.

La violenza del Terrore si spiegherebbe così a partire dalla contraddizione tra mezzi adoperati e fini prefissi dallo stesso Terrore: essa sarebbe la figura della contraddizione tra il passato teologico-politico della democrazia e l'annuncio della forma democratica. La rivoluzione, crocevia di questo mutamento simbolico, abita per la prima volta questa contraddizione. Mentre il Terrore vorrebbe rifondare il corpo sociale, il regime democratico impone «di lasciare vuoto il posto del potere, almeno in apparenza»¹¹⁶. Al posto lasciato vuoto dal corpo del re, così, non segue un'effettiva re-incorporazione da parte del corpo della Repubblica. Come abbiamo già avuto modo di accennare, affinché si verifichi una re-incorporazione del sociale occorrerà che si dia nella

¹¹⁴ Riprendiamo l'espressione di Merleau-Ponty: «Ma come potrebbe un potere che è dittatura contro i nemici del popolo essere democrazia totale per il popolo stesso? I limiti del “dentro” e del “fuori” sono dunque così netti? Il popolo stesso non può forse lasciarsi sedurre dalla borghesia e non può avere nemici al suo interno? E viceversa non è possibile che alcuni borghesi, gli “specialisti”, si uniscano almeno apparentemente alla sua causa? Come sapere quando un sanculotto parla da sanculotto e quando parla da fantoccio della borghesia? Come sapere quando uno specialista parla da specialista e quando da borghese travestito?», M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., pp. 214-215.

¹¹⁵ Ivi, p. 208.

¹¹⁶ C. Lefort, *Il Terrore rivoluzionario*, cit., p. 110.

storia un'ulteriore mutazione simbolica, quella totalitaria, posteriore alla trasformazione democratica. Il totalitarismo «la capovolge, nel momento stesso in cui si impadronisce di alcuni suoi tratti e apporta loro un prolungamento fantastico»¹¹⁷. Il Terrore, cioè, non è né il surrogato di una figura regale, vale a dire che non ne riproduce l'organicità, l'intima coesione, oltre a essere privo di quell'apparato trascendente del corpo immortale del re, né tenta di re-creare un corpo puramente sociale, come avrebbe fatto, molti anni dopo, il totalitarismo:

il fatto è che l'organizzazione del Terrore non è mai stata tale da permettere ai suoi agenti di liberarsi della loro stessa volontà, saldarsi in un corpo la cui coesione fosse garantita dall'esistenza della testa, e infine agire come burocrati¹¹⁸.

Non vi è né il capo del re a fare da garante agli atti del Terrore, ma nemmeno la fantasmatica testa dell'*Egocrate* totalitario. Proprio in questo senso l'avventura della Rivoluzione francese è una prefigurazione del regime democratico, cosa che si fa particolarmente visibile nei paradossi del Terrore.

Se in definitiva, per Lefort la Rivoluzione rompe il filo del teologico-politico, egli coglie il pieno senso di tale rottura proprio grazie, paradossalmente, ad autori che pensarono la Rivoluzione francese attraverso il prisma teologico-politico. Sono questi stessi autori, d'altra parte, a confermarli e a suggerirgli il senso dell'avvento della modernità e della democrazia come avventura di desintricazione del religioso e del politico. Inoltre, proprio autori come Michelet e Quinet lo guidano in maniera indiretta nella concettualizzazione delle conseguenze di tale sconvolgimento dell'istituzione del sociale. Gli attori della società democratica, infatti, dopo la fine dei due corpi del re non per questo divengono manipolabili a piacere dagli esseri umani. Chiusasi, con la fine del teologico-politico, la parentesi della trascendenza religiosa prende avvio una trascendenza paradossalmente radicata in questo mondo. Vale a dire la trascendenza che attraversa una società senza corpo e sempre alla ricerca della propria identità. Se non vi è più un corpo politico identitario, allora nessuno può più parlare, una volta per tutte, in

¹¹⁷ C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, cit., p. 118. In questo saggio del '79 Lefort aveva già preso le distanze dalla prospettiva di Furet, alla quale viene spesso troppo facilmente accostato: «Da dove nasce l'avventura totalitaria? [...] Mi sembra inutile iscriverla al registro del modo di produzione, come risultato di un'ultima concentrazione del capitale; ma è altrettanto inutile farne – come vogliono alcuni – il prodotto di fantasmi intellettuali rivoluzionari, che portano a termine l'opera dei Giacobini del '93, per ricostruire il mondo da una *tabula rasa*», Ibidem.

¹¹⁸ C. Lefort, *Il Terrore rivoluzionario*, cit., p. 110.

nome del popolo. La trascendenza democratica è l'antidoto di un'immanenza fallace che cambierebbe solo il segno alla trascendenza teologico-politica senza cambiarne radicalmente la struttura politica. Per questo la riflessione di Michelet e Quinet è così tanto preziosa per Lefort. Questi ultimi hanno combattuto l'idea di popolo-feticcio e colto meglio di altri le insidie celate dietro ogni proclamazione dell'onnipotenza del popolo. È per questo che, proprio guidato dall'idea di trascendenza *sub specie democratiae*, come abbiamo proposto di definirla, Lefort scriverà di Michelet che:

Il nome di Dio [...] è prezioso, persino indispensabile, per far sentire che gli uomini si trovano sempre di fronte all'enigma della loro storia; che non possono ridurla nei limiti del loro tempo o, più in generale, a quelli dell'istituzione sociale, perché quest'ultima è sempre in difetto, o si potrebbe ugualmente dire, c'è un eccesso dell'istituente sull'istituto¹¹⁹.

Oppure, sulla scia di Quinet, rifletterà sui resti di un cristianesimo che lascia alla società democratica

il solo senso di una trascendenza che abita l'uomo; l'esigenza di una creazione che si assume, senza alcun garante estrinseco, sia nella vita morale che nell'esperienza della democrazia¹²⁰.

Non è proprio questa l'esperienza che caratterizza la modernità lefortiana, per la quale «esiste un rischio nella perdita del religioso e una conquista nella messa in questione della legge, nella libertà»?¹²¹ Un'idea di modernità che sembra provenire proprio da una lunga e spregiudicata meditazione su autori "teologico-politici" nei quali trova i germi di un'indeterminazione, di un'inquietudine, di un dibattito che caratterizzeranno la società moderna e l'inedita istituzione del sociale della democrazia. Si fa spazio un'esperienza della libertà complessa e aporetica come aveva scritto Quinet nella sua *Révolution*: «una tra le grandi difficoltà – altri dirà forse debolezze – della libertà è che essa è costretta ad essere umana»¹²².

¹¹⁹ C. Lefort, *Préface à La cité des vivants et des morts*, cit., p. 325.

¹²⁰ C. Lefort, *Préface à La Révolution, d'Edgar Quinet*, cit., p. 97. Cfr. anche il saggio *La rivoluzione come nuova religione*, cit., dove Lefort scrive che per Quinet «l'individuo, il popolo, l'umanità, non sono esseri empirici. Se Quinet non li dissocia, se li investe di un senso religioso, è perché non trovano una definizione positiva, perché sono testimonianza di una trascendenza senza la quale la società democratica e l'uomo democratico cedono, la libertà si converte in subdola servitù», p. 229.

¹²¹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., pp. 274-275. Sono termini direttamente proporzionali a quelli di Quinet, che dopo aver denunciato l'aporia fondazionale della Rivoluzione aveva aggiunto che «in questo è la grandezza sublime e, in pari tempo, il pericolo della Rivoluzione francese», cfr. *La Rivoluzione*, cit., vol. I, p. 92.

¹²² E. Quinet, *La Rivoluzione*, cit., vol. II, p. 455.



EPILOGO: LA FORMA DI SOCIETÀ DEMOCRATICA

IL REGIME CHE ACCOGLIE LA STORIA

Il percorso intellettuale di Claude Lefort, che abbiamo interpretato sotto il segno dell'unità, così come della volontà e del coraggio di confrontarsi con il tempo presente, è approdato, intorno agli anni '60 e dopo aver fatto i conti con il marxismo, a un pensiero della democrazia. Come abbiamo visto nel secondo capitolo, il «Marx fenomenologico» di Lefort veniva interpretato fuori da dogmatismi e scientismi: «sensibile alle ambiguità di Marx», Lefort si era sforzato di difenderlo contro lo stesso «marxismo che una parte della sua opera autorizzava»¹. Erano state proprio questa lettura anti ortodossa di Marx, il confronto con la realtà sovietica e la volontà di ripensare la filosofia politica ad aprirgli la strada verso un pensiero delle forme politiche centrato sulla divisione del sociale: una divisione che non va, tuttavia, pensata in termini empirici bensì originari.

Alla fenomenologia merleau-pontiana, metodo e miniera di concetti per pensare la politica, veniva inoltre ad affiancarsi, già dagli anni '50, l'antropologia. Il simbolico a cui fa ricorso Lefort per pensare il potere e il sociale non è però quello formalizzato dagli strutturalisti, e cioè l'inconscio, la preminenza del significante sul significato, bensì la *trama* simbolica, la matrice originaria che permette a una società di dirsi tale e di riconoscersi². In fondo, l'operazione lefortiana non è lontana, seppur con esiti e presupposti diversi, dalla proposta di Bruno Latour di interpretare (anche) le nostre

¹ C. Lefort, *Préface*, in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 13.

² Cfr. a tal proposito V. Descombes, *L'équivoque du symbolique*, in «Revue du MAUSS», 2, n. 34, 2009 (1980), pp. 438-466.

società con la lente antropologica³. Questo non vuol dire che Lefort pratici, strettamente parlando, un'antropologia delle democrazie moderne. Il richiamo al metodo antropologico va inteso in senso euristico: l'antropologia ci ricorda che c'è una dimensione che in forme diverse trascende ogni società, che la politica, anche nelle società occidentali, non è soltanto un dominio indipendente dagli altri, ma rinvia a qualcosa di primordiale, a una «messa in forma»⁴. La politica, per il «Lefort antropologo», è la forma che assume la trascendenza insita nel costituirsi di una forma di convivenza politica caratterizzata da tratti culturali specifici. Anche laddove la società non è eteronormata, vale a dire che non è governata da una norma in assoluto trascendente o non conoscibile, la forma politica non è conoscibile come un oggetto in sé. Per Lefort questo significa che l'istituzione politica del sociale non va intesa come auto-istituente: c'è sempre una dimensione eccedente, anche nelle società che non sono governate da un presupposto divino o mitico. Nel saggio del 1981 *Permanenza del teologico-politico?* di questo tipo di società, e aveva chiaramente in mente la democrazia, dirà che la dimensione simbolica «non è più dissimulata sotto la rappresentazione di una differenza tra il mondo visibile e il mondo invisibile»⁵. Ma questo non significava affermare che lì non fosse più presente la stessa dimensione simbolica.

Il metodo merleau-pontiano e una certa tradizione socio-antropologica, attraverso una sintesi originale che forse non ha eguali nella Francia degli anni '50-'60-'70, riuscivano a cogliere nel pensiero marxista l'errore metodologico che quest'ultimo compiva nel pensare il politico come qualcosa di derivato dall'economico, così come nell'assimilare troppo linearmente il piano ideologico e quello simbolico⁶. Ogni società è frutto di una messa in forma della quale non è l'autrice, almeno non in senso strettamente volontaristico, allo stesso modo in cui non sono le sole condizioni materiali a determinare la forma di una società. Questo vale anche per la società democratica, che è, da subito, definita *forma* di società democratica: una formula che, mentre allude alle fonti antropologiche, rinvia alla sensibilità e al lessico di autori come Alexis de Tocqueville,

³ Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, cit., pp. 18-19.

⁴ C. Lefort, *Società «senza storia» e storicità*, in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, cit., pp. 33-52, p. 38.

⁵ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 255-305, p. 273.

⁶ C. Lefort, *La genesi dell'ideologia nelle società moderne*, in Id., *Le forme della storia*, cit., p. 309.

spesso convocati da Lefort a partire dagli anni '70. Quando si parla di democrazia non si può prescindere da questa caratterizzazione «sociologica»: dire che la democrazia è in primo luogo una forma di società vuol dire uscire dalla cristallizzazione istituzionale secondo la quale la democrazia è solo un assetto giuridico (benché siano necessarie garanzie istituzionali, non ultima la divisione dei poteri, una libera stampa...) e affermare l'esistenza, alla base di una società che possa dirsi democratica, di *passioni* democratiche e di *costumi* democratici. Questo permette, a chi voglia pensare oggi la democrazia sotto l'egida lefortiana, di vedere come sotto le vestigia delle garanzie istituzionali, per adesso in gran parte dell'Europa ancora più o meno intatte⁷, si faccia strada l'erosione della forma sociale democratica. Non può esservi, infatti, democrazia in mancanza di uno «spazio sociale vivo», e senza partecipazione democratica, vale a dire senza «il sentimento condiviso dalla cittadinanza di essere parte del gioco politico»⁸.

Dire che la democrazia è una forma di società vuol dire inoltre, per Lefort, praticare una «sociologia [...] degna di questo nome», e cioè una sociologia che «porta in germe una domanda sull'essere del sociale»⁹. L'obiettivo di questa riflessione non è dunque quello di intrappolare la democrazia in una forma simbolica: riferirsi al simbolico e a una *forma* di società significa fare i conti con una dimensione di *passività* che caratterizza l'essere sociale. Affermare che il sociale non è oggettivabile né immanente significa accettare che c'è qualcosa che eccede una caratterizzazione ultima e definitiva, sia che si parli dello spazio sociale sia che ci si riferisca alla sua storia, passata e futura. Ma, così come era per Merleau-Ponty, la passività non è niente senza l'altro polo, l'attività. Essere parte del sociale democratico significa essere parte del suo stesso *farsi*. Allo stesso modo in cui per Merleau-Ponty non c'è percepente senza percepito, non c'è

⁷ A riprova del fatto che, in fondo, la degradazione dello spazio pubblico viaggia insieme a quella delle istituzioni, basta gettare uno sguardo d'insieme all'Europa, osservare le stime della partecipazione democratica e gli indici sulla qualità della stampa (nella classifica del World Press Freedom Index stilato dalla ONG RSF-Reporters Without Borders, nel 2024 l'Italia si classifica quarantaseiesima su 180 paesi). Inoltre, laddove l'affluenza democratica sia in controtendenza rispetto al calo generale, come nelle ultime legislative francesi del 30 giugno e 7 luglio 2024, la stretta autoritaria del governo, il mancato riconoscimento della legittimità popolare non ha tardato a farsi sentire.

⁸ C. Lefort, *Démocratie et représentation*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 617.

⁹ C. Lefort, *Prefazione*, in Id., *Le forme della storia*, cit., p. 11.

politica, non c'è sociale senza l'esistenza di una trama relazionale tra la storia già lì e la storia da farsi.

Le avventure della dialettica, le avventure della democrazia

Fare i conti con Marx non significa per Lefort approdare a un discorso sull'ordine costituito dopo il 1989. La democrazia di tipo lefortiano non risolve la storia: essa è al contrario quel regime che più profondamente di altri accetta la storicità del sociale. Divisione, storicità e rimessa in discussione dell'ordine costituito sono elementi che vanno pensati insieme, come corollari di una stessa ontologia politica della democrazia. Per questa ragione, Lefort invitava a considerare la *storia* della democrazia, la strenua opposizione, nel corso del XIX secolo, dei conservatori e dei liberali all'istituzione del suffragio universale, le lotte operaie e tutte le lotte sociali che hanno portato all'istituzione di una società democratica. Il passato della democrazia è un passato «selvaggio», così come lo è il suo futuro: «la democrazia che noi conosciamo è stata istituita attraverso vie selvagge, sulla spinta di rivendicazioni che si sono dimostrate incontenibili»¹⁰. Questa idea dinamica di democrazia è totalmente incompatibile con l'ordine democratico in stile guerra fredda di cui si è tanto parlato negli anni Novanta. Allo stesso modo, l'apparato concettuale lefortiano non è riconducibile a quello liberale, nonostante non manchino interpreti che portano il suo pensiero nell'alveo del liberalismo. Infatti, uno stesso nodo tiene saldamente insieme l'idea lefortiana di democrazia come regime politico che accoglie la storicità e il rifiuto di ciò che lo stesso Lefort ha più volte denunciato sotto il nome di «ideologia del liberalismo»¹¹.

Dal momento che il discorso lefortiano è il più delle volte laconico e allusivo è utile prendere Merleau-Ponty come guida per vedere in che senso la società democratica sia una società profondamente storica e come questa stessa storicità sia una delle risposte

¹⁰ C. Lefort, *Avant-propos*, in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. 29.

¹¹ C. Lefort, *Démocratie et représentation*, cit., p. 623.

alla crisi del marxismo. *Le Avventure della dialettica* propongono un'analisi che rende manifeste le aporie della teoria marxiana così come quelle del marxismo. Proprio per questo, attraverso tale analisi si può cogliere il movimento che dal marxismo porta a un pensiero della democrazia. Ci sono differenze significative tra la risposta lefortiana e quella merleau-pontiana ai nodi del marxismo, e tuttavia proprio gli argomenti di Merleau-Ponty, per il fatto di essere espliciti e non allusivi, per via del loro speculare apertamente sui nodi del marxismo ci aiutano a comprendere meglio la posizione lefortiana. Come per il Merleau-Ponty delle *Avventure della dialettica*, anche per Lefort non ha più senso immaginare una «frontiera oltre alla quale l'umanità cessa finalmente di essere un tumulto insensato e ritorna all'immobilità della natura»¹². Non esiste un momento in cui la storia si arresta e risolve completamente i suoi dilemmi e le sue aporie, vale a dire che non si dà «assoluta purificazione della storia»¹³.

Affermare che non esiste un momento in cui la storia si libera della propria inerzia, in cui non vi è più bisogno di dialettica perché non c'è più nessuna negatività a gravare sulla storia, vuol dire affermare che mai si darà un regime politico «senza inerzia, senza casualità e senza rischi»¹⁴. Non esiste, in altre parole, una società che possa dirsi «vera, omogenea, ultima»¹⁵. Niente più di queste parole, scritte da colui che più ebbe un'influenza feconda su Lefort, si avvicina all'idea lefortiana di democrazia, pensata come quel regime politico che rifugge costitutivamente la formulazione definitiva circa la sua essenza. La democrazia è quel regime che, accogliendo il disordine ed anzi trovandovi la sua energia, dimostra come infondata ogni idea circa l'avvento di una «buona società». Soluzioni radicalmente diverse – in quanto a finalità e intenzioni – al problema della coesistenza umana si fondano, tuttavia, sullo stesso presupposto, vale a dire l'idea che esista un regime che in qualche modo è in grado di risolvere la negatività, la conflittualità, la tragicità dei rapporti umani. Che siano gli inattesi effetti di armonia

¹² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 17.

¹³ Ibidem. Rifiutare la prospettiva della «purificazione» della storia, che può essere adottata solo mettendosi nell'immaginaria posizione del testimone del corso storico, non implica, come abbiamo visto, rinunciare a una ricerca della razionalità storica. Significa piuttosto abbandonare l'idea della fine della storia – o della preistoria – cercando un'altra logica all'opera nell'avventura storica, che per Merleau-Ponty, come per Lefort, significava fare spazio alla contingenza e, da lì, ripensare la dialettica storica.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ivi, p. 205.

sociale derivanti dall'egoismo dei cittadini, secondo la finzione liberale, o che sia l'avvento di una classe in grado di eliminare tutte le differenze di classe, ci troviamo di fronte al medesimo presupposto di porsi come la società buona. Non vogliamo qui mettere sullo stesso piano esperienze e dottrine molto diverse, bensì portare alla luce la radicalità di un approccio, quello lefortiano, che tenta di fare una filosofia dell'istituzione politica del sociale proprio a partire dell'*enigma* che lo caratterizza.

Guardare ad est: democrazia, diritti civili e rivoluzione

Se fare i conti con Marx non significa sposare un modello di democrazia liberale, ciò vuol dire, nondimeno, ripensare l'idea di libertà politica. Ancora una volta, la riflessione delle *Avventure della dialettica* può essere un buon punto di partenza per esplicitare la questione. Nell'epilogo di quel testo, per introdurre la questione della rivoluzione e il destino della dialettica nell'idea marxiana di rivoluzione, Merleau-Ponty aveva riflettuto alla necessità di *pluralizzare* l'idea di libertà. Proprio perché non c'è un corso unitario della storia e non vi è una società ultima e omogenea, «le libertà si contrastano e si esigono l'una con l'altra» cosicché la storia stessa è «la storia delle loro dispute»¹⁶. Pluralizzare la libertà non vuol dire, tuttavia, pensarla a partire da individui isolati e gelosi delle loro prerogative, come vorrebbe la teoria liberale classica. Come per Merleau-Ponty, anche per Lefort la libertà non è una barriera che i cittadini contrappongono gli uni agli altri: «nessuno può essere soggetto e libero da solo»¹⁷, scrive ancora Merleau-Ponty, poiché la libertà è una *trama*, un intreccio in cui siamo presi e che tessiamo a nostra volta. Nessuno può essere soggetto e libero da solo, non solo perché la libertà non può esistere fuori da una relazione, ma anche perché la storia non attende la sua fine, la sua risoluzione finale. Affermare, come fa Merleau-Ponty, che la storia è la storia delle dispute della libertà significa fare i conti con il fatto che non ci si può liberare

¹⁶ Ivi, p. 205.

¹⁷ Ibidem.

una volta per tutte dai problemi che la storia pone, dalle contraddizioni che drammaticamente esplodono tra le esigenze del governo e quelle della rivoluzione, tra le classi dominanti e quelle dominate.

È possibile ritrovare questa stessa idea dialettica di libertà alla base della filosofia lefortiana della democrazia. Che non sia l'individuo il suo referente ultimo, ma nemmeno un'immaginaria comunità omogenea, è testimoniato, tra le altre cose, dal modo in cui Lefort intende i diritti politici e sociali. Contro la critica dei diritti della marxiana *Judenfrage*, Lefort invitava, nel 1980, a considerare la carica eminentemente politica, poiché relazionale, dei diritti politici¹⁸. Ciò che dei diritti bisognerebbe sottolineare, ciò che andrebbe difeso e rivendicato, è l'idea di uno spazio interpersonale e intersoggettivo alla base della loro formulazione. Ci possono essere diritti umani poiché questi si esercitano a partire da uno spazio, da una «carne del sociale»: è questa trama comune ad essere il presupposto dei diritti e non la singola esistenza dei cittadini. Come Arendt, quando Lefort parla di diritti non si riferisce alla formulazione universalistica e astratta dei diritti umani bensì alla loro genesi dentro uno spazio sociale, al loro essere prima di tutto diritti *civili*. Non solo: ancora in prossimità con Arendt, il diritto è pensato nel suo valore trascendentale, fuori dalla cornice fondazionalista. Per Lefort, il diritto deve portare con sé l'idea dell'*indeterminabile*:

I diritti umani riconducono il diritto a un fondamento che, nonostante il nome, non ha figura, si dà come interno ad esso e, in questo senso, si sottrae a qualsiasi potere che pretenda di impadronirsene – religioso o mitico, monarchico o popolare. Di conseguenza, i diritti umani eccedono qualsiasi formulazione esistente: il che significa anche che la loro formulazione contiene la richiesta della loro riformulazione, o che i diritti acquisiti sono necessariamente chiamati a sostenere nuovi diritti¹⁹.

¹⁸ C. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, in Id., *L'Invention démocratique*, cit., pp. 45-84. Il saggio, che prende le mosse da una critica delle tesi della *Judenfrage* (cfr. K. Marx, *Zur Judenfrage*, Berlin, Rowohlt, 1919; tr. it. *La questione ebraica*, Roma, Manifestolibri, 2004) fu scritto in occasione di una serie di incontri organizzati dalla rivista *Esprit* intorno alla domanda "Les droits de l'homme sont-ils une politique?". Marcel Gauchet prese parte al dibattito con una posizione risolutamente critica verso Lefort, cfr. M. Gauchet, *Les droits de l'homme ne sont pas une politique*, in «Le Débat», n. 3, 1980, pp. 3-23.

¹⁹ C. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, cit., pp. 66-67.

Il diritto è una conquista che ne chiama intrinsecamente altre. La formula arendtiana sul «diritto ad avere diritti»²⁰, che esprime anch'essa il carattere non definitivo dell'acquisizione di diritti, allo stesso modo in cui afferma, proprio perché formulato al singolare, l'esistenza di un diritto a partire dal quale possono darsi *altri* diritti, in Lefort si lega strettamente alla dinamica conflittuale della comunità democratica. La comunità democratica non è mai attuale e strettamente parlando esiste solo virtualmente poiché essa non è figurabile, non si dà cioè la frontiera precisa della sua estensione. Questa «disincorporazione» del sociale va pensata insieme all'avvento, con la modernità, di una società che accetta la propria divisione costitutiva. Proprio perché il sociale è originariamente diviso, l'ordine di volta in volta stabilito è provvisorio, non è fondato su alcun presupposto naturale o divino. La comunità è attraversata da una lacerazione originaria che il potere ricompone provvisoriamente sulla spinta delle rivendicazioni di coloro che sono esclusi dall'ordine stabilito. Quella che nell'analisi lefortiana di Machiavelli era la fisiologia dialettica tra il Popolo e i Grandi, nelle società democratiche diventa la lotta per l'acquisizione di diritti da parte di quella parte del popolo che ne è esclusa:

Vorremmo che i diritti umani non si limitassero ad essere i diritti acquisiti e che si riconoscesse che la loro difesa non può essere disgiunta dalla richiesta di nuovi diritti che mettano al riparo le minoranze dall'arbitrio del potere e che garantiscano in ogni settore l'intervento degli interessati nelle questioni che li riguardano; che non sia in gioco solo la tutela delle libertà individuali, ma anche la natura del rapporto

²⁰ La formula arendtiana circa l'esistenza di un «diritto ad avere diritti», era stata formulata nel saggio *The rights of man: what are they?* pubblicato nel 1949 nella rivista *Modern Review*, che sarebbe poi stato ripreso in *The origins of totalitarianism*. Il diritto ad avere diritti veniva pensato come l'unico diritto umano, vale a dire come il diritto ad appartenere ad una comunità politica. Arendt aveva infatti visto con chiarezza e denunciato l'inapplicabilità dei diritti umani nel caso degli apolidi, «il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea» (*Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004, p. 385). Nonostante la predicata inalienabilità dei diritti umani e la pretesa fondazione metafisica, che parrebbe eludere il problema di un'autorità necessaria a istituirli, il caso degli apolidi mostrava con forza la necessità di un diritto che preceda gli altri diritti, vale a dire quello di appartenenza a una comunità politica. La sezione delle *Origini* in cui viene affrontata la critica ai diritti umani, e cioè quella sull'Imperialismo, venne tradotta in francese solo nel 1982, cfr. H. Arendt, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982. La prima parte sull'antisemitismo e l'ultima parte sul sistema totalitario erano state tradotte rispettivamente nel '73 e nel '72. Le tre sezioni sono ancora oggi edite in tre volumi separati. Non è impossibile che Lefort abbia letto, nel momento di scrivere il saggio dell'80 *Droits de l'homme et politique* la versione originale, ma un fatto è che in un saggio successivo alla traduzione de *L'impérialisme* troviamo una citazione diretta di Arendt e del «diritto ad avere diritti», cfr. C. Lefort, *Démocratie et représentation* (1989), in Id., *Le temps présent*, cit., p. 618. Sulle numerose affinità tra Arendt e Lefort cfr. B. Magni, *La questione del potere: Claude Lefort e Hannah Arendt*, in M. Di Piero, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale*, cit., pp. 89-104.

sociale, e che laddove la consapevolezza del diritto è diffusa, la democrazia è necessariamente selvaggia e non addomesticata²¹.

L'impossibilità di sfuggire alla divisione originaria, diventa, nelle società democratiche, la condizione di possibilità per il dispiegamento di conflitti promossi da coloro che non traggono vantaggio dallo spazio democratico. La dinamica emancipatoria, che per Lefort è l'elemento centrale delle democrazie, si fonda sull'infondatezza stessa delle società, la cui breccia dilazona all'infinito la definizione ultima circa l'essenza e i contorni della società politica.

La critica alla *Judenfrage* non si esaurisce soltanto nella definizione strettamente politica dei diritti civili. Questo modo di intendere il diritto, o più precisamente la dinamica conflittuale che innesca, è conseguenza dell'idea dell'esistenza di una divisione originaria del sociale. Tutte le società sono originariamente divise e non esiste, pertanto, società in cui possa essere eliminata o «riassorbita» la dimensione di alterità implicita nel politico. In democrazia, la divisione tra Stato e società civile messa in scena dal potere è la semplice forma assunta da una divisione ineludibile. La specificità della democrazia è che riconosce il potere, e la divisione che esso inscena, come infondato e pertanto continuamente rimodellato dal conflitto. Il «dualismo» tra società civile e Stato è lo spazio che permette al conflitto di esprimersi e al potere di cambiare volto. Per Lefort, dunque, la carica conflittuale del politico non passa attraverso l'eliminazione dell'alterità, un fatto per lui ineludibile, ma attraverso l'idea che l'ordine sociale non sia più assicurato da nessun garante, tantomeno da un garante religioso. È noto che invece per Marx la democrazia «borghese» rappresenta la realizzazione mondana del cristianesimo, poiché non farebbe che riprodurre i dualismi, specie di quello protestante. Lo Stato democratico riprodurrebbe cioè, nel dualismo tra società civile e Stato, il dualismo tra la coscienza privata dei singoli credenti e l'unitaria ma astratta assemblea della Chiesa²². Per Lefort le cose stanno in modo molto diverso. La democrazia non realizza infatti l'essenza del cristianesimo e delle sue divisioni. Il cristianesimo inscena un'istituzione del sociale nella quale la divisione originaria prende la forma di una divisione *riconoscibile* tra mondo

²¹ C. Lefort, *Préface*, in Id., *Éléments*, cit., pp. 7-28, p. 23.

²² Cfr. J.-C. Monod, *Le «problème théologico-politique» au XX^e siècle*, in «Esprit», n. 250/2, 1999, pp. 179-192.

terreno e mondo ultraterreno. Per Lefort, come abbiamo visto, la forma tipica di questo tipo di istituzione religiosa del sociale è quella formalizzata da Ernst Kantorowicz nei *due corpi del re*²³. La democrazia, tuttavia, si configura come rottura rispetto a questo tipo di istituzione del sociale, che ha dunque una durata storica. Quello religioso è dunque un modo per significare lo scarto del sociale da sé, ma questo scarto non è di per sé religioso. È una prerogativa del politico *in generale* il fatto di non poter coincidere con se stesso. Non si può tentare di negare lo scarto senza che questo abbia ripercussioni totalitarie. Per Lefort il cristianesimo, come religione, è una delle forme in cui alcune società hanno risposto, nella storia, al fatto della propria divisione. La divisione tra Stato e società civile va pensata allora a partire dall'idea di una divisione originaria così espressa nelle società democratiche. Non è un connotato della società borghese che realizzerebbe i dualismi dell'istituzione religiosa. Voler negare lo scarto tra Stato e società civile avrebbe infatti esiti totalitari²⁴.

Lo scarto tra società civile e Stato non è dunque per Lefort «borghese» ma l'intervallo tipico assunto dal politico nelle società democratiche. Che poi la democrazia non sia il proseguimento dei dualismi religiosi è fortemente testimoniato dal fatto che la forma teologico-politica fondata sui due corpi del re è completamente sconvolta dalla forma democratica. Quando Lefort introduce l'idea di una disincorporazione del potere sta facendo un'affermazione radicale che cambia completamente i connotati del potere. Nel momento in cui il potere non è più incarnato da un corpo mortale, che è a propria volta il doppio di un corpo trascendente e legittimante l'ordine sociale, può finalmente aprirsi uno spazio politico conflittuale poiché alla continua ricerca del proprio fondamento. Il «dualismo» tra Stato e società civile è ciò che rende possibile il dispiegamento del conflitto poiché il potere è, oramai, sempre illegittimo. Nessun potere, nessun rappresentante può esprimere il sociale nella sua interezza ed è per questa ragione che ci sono conflitti. Non sono conflitti di interesse tra parti costituite bensì conflitti per

²³ E.H. Kantorowicz, *The King's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1957; tr. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989

²⁴ Lefort lo aveva già detto nel 1956, cfr. Id., *Le totalitarisme sans Staline*, in Id., *Éléments*, cit., pp. 155-235. Era stata proprio un'analisi politica del fenomeno totalitario ad aprirgli la strada verso l'idea di una divisione originaria del sociale. Questo gli aveva permesso, di conseguenza, di allontanarsi dall'interpretazione marxiana del dualismo tra Stato e società civile.

dare voce a coloro che sono esclusi dal potere stesso. Il modello lefortiano non tenta, in altre parole, di risolvere i paradossi costitutivi del crollo dell'ordine sociale e politico della forma teologico-politica. I conflitti sono la conseguenza della fine della legittimità assoluta di coloro che adesso non possono più, a buon titolo, dire di incarnare il potere. È la mancanza di legittimità assoluta a caratterizzare la democrazia e non l'esistenza di soggettività parziali. La prima è eventualmente conseguenza della seconda e non il contrario. Se l'enfasi fosse caduta su soggettività parziali la logica democratica sarebbe sempre precaria. Essa abbonda di conflitti perché è in primo luogo una legittimità assoluta del potere a mancare. Ma questa prerogativa ha come conseguenza, per Lefort, la proliferazione di conflitti e una moltiplicazione di dibattiti sul senso stesso del potere. La sua democrazia è semmai sovrabbondante e non popolata di soggetti precari, intesi come soggettività parziali. Si tratta di un punto molto importante per capire la dinamica radicale prospettata da Lefort. Se non si tengono a mente le prerogative della conflittualità lefortiana, le quali sono direttamente legate all'idea di un luogo vuoto del potere, si finisce per assimilarle alle proposte agonistiche di ripensamento di uno spazio radicale democratico. Tenere a mente la specificità della proposta lefortiana permette di non ricadere nelle forme nuove degli stessi dualismi che Marx si era proposto in maniera molto problematica di eliminare.

L'arco temporale di poco meno di cinquant'anni che ci separa dagli scritti di Lefort su democrazia e diritti ha mostrato i punti deboli di questa filosofia. Possono ancora dirsi democratiche, secondo l'ispirazione lefortiana, le società europee che ricadono nel lessico, nelle pratiche e nelle leggi della sovranità classica? È compatibile l'idea lefortiana di società democratica con il ripiego identitario delle democrazie, l'esclusione dalle forme di legittimità democratica e dalla protezione della rete del diritto nazionale e internazionale di gruppi e minoranze che non rientrano in quello che i governanti ritengono essere il corpo della nazione? La domanda è retorica e il bilancio criticamente negativo per chi oggi voglia pensare la democrazia in termini lefortiani. Lefort non aveva prestato sufficientemente attenzione al fatto che, affinché la sua idea – negli intenti mai normativa – di democrazia potesse esistere nel lungo periodo, ci fosse bisogno di una rete di accordi internazionale, una rete cosmopolitica, come aveva invece

visto bene Arendt²⁵, allo stesso modo in cui non aveva prestato attenzione sufficiente all'articolazione tra Europa e non Europa, alla base di sussistenza ancora coloniale delle nostre democrazie e alle pesanti conseguenze che questo comportava e che tutt'ora comporta²⁶.

Aveva invece visto con più chiarezza, prima di altri, la questione dell'unità Europea e della mancata solidarietà tra le sue «parti». Come avrebbe potuto esserci vera integrazione europea se alla parte occidentale erano indifferenti i destini di quella orientale dell'Europa, vittima, a partire dalla Seconda guerra mondiale, di due totalitarismi? La genesi stessa del concetto lefortiano di totalitarismo deve molto all'attenzione che riservò alla parte dell'Europa sotto il dominio sovietico. Lefort iniziò a pensare in termini eminentemente politici il fenomeno totalitario – vale a dire come forma inedita di regime politico, accantonando sia l'idea di stato operaio degenerato che l'idea di una deriva economico-burocratica – a partire dal 1956, l'anno dell'ingresso dei carri armati sovietici a Budapest. Furono la dissidenza, le rivoluzioni e i movimenti anti-totalitari dell'Europa dell'est a fornirgli un osservatorio per la concettualizzazione dei rapporti tra democrazia e totalitarismo. A partire dalla fine degli anni '70, Lefort non avrebbe cessato di ripetere che il problema della democrazia doveva essere pensato insieme a quello del totalitarismo, e cioè che bisognava fare lo sforzo di comprendere «perché la democrazia borghese ha generato l'ideologia totalitaria, il modo in cui il totalitarismo ribalta la democrazia proprio mentre sviluppa dei germi che si trovano in essa»²⁷. Se dagli anni '80 Lefort avrebbe scritto celebri saggi sul totalitarismo²⁸, egli aveva potuto farlo proprio a partire da una rinnovata filosofia politica centrata sulla divisione e conflittualità del sociale che si era nutrita anche dell'esperienza della dissidenza. Erano state infatti le stesse democrazie rinascenti dell'est a far correre insieme

²⁵ Su questo cfr. il saggio di Angela Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.

²⁶ Fatta salva qualche osservazione tangenziale. Cfr. ad esempio una conversazione del 1988: «La distinzione tra pensiero liberale e pensiero democratico emerge con chiarezza all'inizio del XIX secolo. Nel pensiero democratico si affermano, allo stesso tempo, l'immagine dell'individuo, quella del popolo e quella dell'umanità. Questo non vuol dire che, nella pratica, la democrazia ignorasse le prassi legate agli interessi di un gruppo sociale dominante, o agli interessi della nazione, e che non assecurasse il colonialismo», C. Lefort, *La pensée du politique*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 599-609, p. 605.

²⁷ C. Lefort, *Repenser la démocratie*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 346.

²⁸ Cfr. in particolare i saggi contenuti in C. Lefort, *L'invention démocratique*, cit.

l'idea di democrazia e quella di rivoluzione. Proprio queste ultime a partire dalle sollevazioni antitotalitarie, avrebbero, ad avviso di Lefort, ridato «pieno senso al problema della democrazia»²⁹. Ai suoi occhi, queste erano la prova del complesso legame che per tutta la sua vita aveva cercato di indagare tra il fantasma del corpo e dell'identità che abita la democrazia, l'istaurarsi di un potere totalitario e infine il suo crollo. Per Lefort, infatti, il totalitarismo è *ontologicamente falso* (il che non vuol dire che non produca effetti ben reali) perché nega una condizione che caratterizza tutti i regimi politici e cioè la divisione del sociale. Si tratta di una costante delle forme politiche che tuttavia solo l'avvento dei regimi democratici riconosce come tale attraverso l'accettazione di una divisione interna del sociale e l'istituzionalizzazione della conflittualità che ne deriva. Per dirla ancora con Merleau-Ponty, i regimi dell'est e poi le rivoluzioni antitotalitarie che hanno portato al loro crollo in Europa, dimostravano che

ciò che è caduco quindi non è la dialettica, è la pretesa che essa sfoci in una fine della storia o in una rivoluzione permanente, in un regime che, essendo la negazione di se stesso, non abbia più bisogno di essere negato dal di fuori, e insomma non abbia più un difuori³⁰.

La democrazia lefortiana si pone come risposta alla crisi del marxismo e alle insidie del suo concetto di rivoluzione. Eppure Lefort non aveva dissociato democrazia e rivoluzione. Non pensava certo alla rivoluzione così a lungo esaminata da Merleau-Ponty nelle *Avventure della dialettica*, e cioè quella che mette al potere una classe che si vuole l'ultima di tutte le classi. Quella rivoluzione, in altre parole, capace di eliminare ogni negatività e il problema stesso del potere e della coesistenza umana. L'idea lefortiana di rivoluzione, che emerge tra le righe, è legata all'avvento e all'istituzione della democrazia intesa come regime intrinsecamente conflittuale. Alla fine degli anni '70, Lefort affermava che fosse oramai «più coraggioso, più audace, più fedele al mio primo movimento, o, per usare una parola usurata, travisata, eppure insostituibile, più *rivoluzionario* aderire a un'idea libertaria di democrazia piuttosto che inseguire il sogno del comunismo come se questo potesse scrollarsi di dosso l'incubo totalitario»³¹. Questa la via suggeritagli dai movimenti dell'est e da una lunga speculazione sul politico che mai

²⁹ Ibidem.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 205.

³¹ C. Lefort, *Préface*, in Id., *Éléments*, cit., p. 15, corsivo nostro.

ha cessato di fare i conti con Marx, senza sbarazzarsi della preziosa eredità lasciategli. La democrazia lefortiana è un regime «selvaggio», poiché capace di fare posto al disordine senza per questo aggirare il problema della ricomposizione istituzionale³². Più precisamente, questo significa che è un regime di cui «nessuno detiene la formula», il cui ordine sociale è «costantemente alla ricerca del proprio fondamento, della sua legittimità»³³.

DEMOCRAZIA COME SCIoglimento DEL NESSO TEOLOGICO-POLITICO

Il problema della legittimità democratica non è affrontato da Lefort se non per via indiretta, vale a dire attraverso l'affermazione per la quale la democrazia è un regime per essenza fragile – ma fragilità non è sinonimo di precarietà – poiché sempre in cerca del proprio fondamento e della propria legittimità. La tesi che abbiamo sostenuto è che fosse possibile cogliere appieno questa caratteristica del sociale democratico soltanto prestando la dovuta attenzione a un'altra caratteristica della democrazia lefortiana, vale a dire il suo configurarsi come regime in cui teologico e politico non sono più saldati insieme. Nel saggio del 1981 *Permanenza del teologico-politico?* Lefort aveva infatti osservato che vi era al contempo «un rischio nella perdita del religioso e una conquista nella messa in questione della legge, nella libertà»³⁴. La perdita del religioso comportava un rischio poiché con il termine «religioso» egli si riferiva non alla religione in generale e nemmeno alla persistenza delle pratiche e credenze religiose nelle società contemporanee. In altre parole, con «perdita del religioso» Lefort non stava facendo una considerazione di tipo sociologico e non si stava inserendo nel dibattito sulle società secolari, sebbene la sua

³² Sul tema di una democrazia selvaggia, e dunque di un'*ontologia* selvaggia cfr. N. Poirier, *Wild Being, between Ontology and Politics: Merleau-Ponty, Lefort, Castoriadis*, in «International Journal of Social Imaginaries», n. 1, 2022, pp. 84-106.

³³ C. Lefort, *La communication démocratique* (1979), in Id., *Le temps présent*, cit., p. 389.

³⁴ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., pp. 255-305, pp. 274-275.

affermazione ci permetta di posizionarlo nell'ampissimo dibattito contemporaneo sui rapporti tra teologico e politico³⁵. A cosa si riferiva, allora, Lefort? Egli pensava al crollo di una specifica forma simbolica teologico-politica la quale, a suo avviso, aveva caratterizzato la storia premoderna dell'Europa. Se infatti si sgretola l'edificio teologico-politico, crolla lo stesso «fondamento religioso del potere»³⁶, vale a dire che al sociale viene a mancare «il guardiano e il garante della certezza che sorregge l'esperienza del mondo», allo stesso modo in cui il sociale perde «il detentore della legge che si imprime nei rapporti sociali e li mantiene nell'unità»³⁷. Nel corpus lefortiano, niente meglio di questa affermazione mostra in che senso la democrazia sia il regime dell'incertezza e della domanda continua circa il proprio essere. Il regime, cioè, fondato sull'assenza di garanti. Per comprendere al meglio la portata di tali affermazioni è necessario fare un passo indietro.

L'idea dell'esistenza di una «formazione teologico-politica»³⁸ intesa come una forma storica di istituzione del sociale e precedente l'avvento della forma moderna gli era stata suggerita dall'incontro con l'opera più famosa dello storico Ernst Kantorowicz, vale a dire *I due corpi del re*³⁹. I tratti caratteristici della regalità medievale studiata da Kantorowicz sono, è noto, l'esistenza, pensata quasi nei termini di una costante antropologica, di un corpo mortale del re e di un corpo immortale. Quest'ultimo corpo ha la funzione di significare l'alterità trascendente che fornisce la cornice del mondo mortale. Non è la semplice differenza tra la persona e l'ufficio ad essere messa in primo piano da Kantorowicz, bensì, attraverso un'ontologia della «presenza del Due all'interno dell'Uno»⁴⁰, l'intimo rapporto tra un «fuori» sovrannaturale e un corpo sociale, incarnato dal re, che lo figura. Nel terzo capitolo abbiamo passato in rassegna le sottigliezze teoriche di Kantorowicz non per lavoro di erudizione ma perché ci è parso fondamentale capire che cosa Lefort prendesse da questo modello, a partire dall'ipotesi che «in nessun

³⁵ A proposito cfr. almeno P. Costa, *The Post-Secular City: The New Secularization Debate*, Paderborn, Brill Schöningh, 2022.

³⁶ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 273.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ivi, p. 298.

³⁹ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, cit.

⁴⁰ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013, p. 5.

altro autore lo schema dei due corpi mutuato da Kantorowicz gioca un ruolo più importante»⁴¹. Lefort, in particolare, enfatizza l'idea, che arriva fino alla Rivoluzione francese, di «un'unità del regno al tempo stesso organica e mistica, di cui il monarca rappresenta contemporaneamente il corpo e la testa»⁴². Come anche il suo corollario, vale a dire l'idea per cui il corpo del re, che rappresenta la nazione stessa, esprima la mediazione con un'istanza superiore. L'idea cioè, che il re sia mediatore tra il cielo e la terra. La forma democratica sarà pensata da Lefort proprio in contrasto rispetto a queste due linee direttrici, i cui postulati includono l'idea dell'*Uno* (il corpo del re) e l'idea dell'*Altro* (l'alterità trascendente). Proprio perché nel regime teologico-politico l'Altro si incarna nell'Uno, il re diviene la fonte e la giustificazione dell'ordine sociale, vale a dire, in lessico lefortiano, il principio del Potere, della Legge e del Sapere. Solo guardando da vicino in che misura questo modello influenzi la visione lefortiana della modernità, della democrazia e del totalitarismo, si è potuto far luce sui rapporti tra le forme e le mutazioni simbolico/politiche affrontate da Lefort.

Fine del teologico-politico e secolarizzazione

Se è chiaro che la democrazia si struttura esattamente come rovesciamento dei tratti di pienezza, fondatezza, omogeneità e unità del regime teologico-politico, una parte importante di questo lavoro si è costruita sulla domanda circa l'idea di storia che sorregge il passaggio dal teologico-politico alla democrazia. Lefort stesso aveva scritto che «la democrazia moderna è la prova di una messa in forma della società decisamente singolare, della quale si cercherebbero invano dei modelli nel passato, nonostante essa non sia senza eredità»⁴³. Se da questa affermazione ciascun interprete può dedurre, senza troppe

⁴¹ A. Arato, *Political Theology and Populism*, in «Social Research», 1/80, 2013, pp. 143-172, p. 150.

⁴² C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, cit., p. 119.

⁴³ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 269.

difficoltà, che la democrazia è un regime inedito nella storia, quella stessa frase lasciava aperta la domanda su quale fosse il rapporto storico tra democrazia e forma teologico-politica. In che senso, cioè, la forma teologico-politica si configurava come il passato della democrazia? La tesi che abbiamo sostenuto è che non fosse possibile restituire l'originalità della proposta lefortiana, senza mettere in evidenza che tipo di riflessione sulla storia l'aveva guidata.

Abbiamo ancora una volta fatto ricorso, per esplicitare ciò che in Lefort era solamente abbozzato o presupposto, all'idea di storia merleau-pontiana su cui abbiamo ragionato nel primo e secondo capitolo. Per Merleau-Ponty, la storia andava in effetti pensata come logica nella contingenza, poiché «non c'è storia se il corso delle cose è una serie di episodi senza legame, o se è una lotta già vinta nel cielo delle idee»⁴⁴. Se per Lefort modernità e democrazia fanno parte dello stesso movimento di scioglimento del nesso teologico-politico, questo movimento non va inteso né teleologicamente né come momento di risoluzione della storia. La nostra ipotesi è che la democrazia lefortiana abbia sì un passato, quello teologico-politico, e che proprio a partire da questo sia avvenuta una mutazione simbolica che ha una sua logica, quella della fine della figurazione corporale (la *désincorporation* del potere), che tuttavia era contingente e avrebbe anche potuto non verificarsi. Il nostro lavoro ha tentato di ricostruire tale logica attraverso lo studio delle fonti di questa mutazione simbolica, vale a dire soffermandosi su quegli autori che avevano permesso a Lefort di elaborare la propria idea di modernità. È stata presa in esame, allora, l'interpretazione lefortiana di Machiavelli e l'analisi della Rivoluzione francese guardata da Lefort attraverso le opere di Jules Michelet e Edgar Quinet.

Questa idea di storia intesa come logica nella contingenza, insieme alla messa in rilievo del metodo lefortiano, ci permette inoltre di orientarci nell'amplissimo dibattito intorno alla modernità compresa come processo di secolarizzazione. Nonostante abbiamo interpretato la democrazia proprio come rottura con il teologico-politico, abbiamo evitato di comprendere tale mutazione simbolica in termini di secolarizzazione, sebbene in alcuni

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Materiali per una teoria della storia*, in Id., *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 46.

luoghi testuali Lefort ricorra a questa parola, affiancandola quasi sempre a quella di «laicizzazione»:

Nella monarchia, il potere era incorporato nella persona del principe. Ciò non significa che questi detenesse un potere senza limiti. Il regime non era dispotico. Il principe era un mediatore tra gli uomini e gli dèi; oppure, per effetto della secolarizzazione e della laicizzazione dell'attività politica, un mediatore tra gli uomini e quelle istanze trascendenti che rappresentavano la Giustizia sovrana e la sovrana Ragione. Sottoposto alla legge e al di sopra delle leggi, egli concentrava nel suo corpo, allo stesso tempo mortale e immortale, il principio della generazione e dell'ordine del regno. Quest'ultimo si vedeva rappresentato anch'esso come un corpo, come un'unità sostanziale, in modo tale che la gerarchia dei suoi membri, la distinzione dei ranghi e degli ordini, sembrava poggiare su un fondamento incondizionato⁴⁵.

Come si evince dalla lunga citazione, Lefort utilizza i termini «secolarizzazione» e «laicizzazione» quando pensa le trasformazioni stesse dello schema dei due corpi del re. In altre parole, Lefort parla di «secolarizzazione» e «laicizzazione» in riferimento alle trasformazioni di ciò che, nel tempo, ha significato il riferimento ad un'istanza superiore nello sdoppiamento del corpo del re, vale a dire il passaggio da un riferimento cristico a quello relativo alla giustizia e alla ragione. I processi di secolarizzazione e laicizzazione sembrano essere considerati solo *internamente* alle mutazioni dello schema a due corpi. I due termini, cioè, sembrano entrare in gioco solo quando Lefort parla delle peripezie studiate da Kantorowicz e non per qualificare la società democratica. Quando Lefort si riferisce alla società democratica, che istituisce una cesura con questo schema non ne parla in termini di società secolare. È necessario quindi, nello scandagliare la riflessione lefortiana sulla modernità, distinguere la persistenza dello schema a due corpi, su cui egli insiste a più riprese, e che rappresenta, nelle sue variazioni, un *medesimo* schema simbolico⁴⁶, e la mutazione simbolica radicale avvenuta con l'istituzione della forma di

⁴⁵ Cfr. C. Lefort, *La questione della democrazia*, in, Id., *Saggi sul politico*, cit., p. 26. Cfr. anche *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 302 e Id., *Droits de l'homme et politique*, cit., p. 63.

⁴⁶ È Lefort a ripeterlo: «Inoltre, se seguiamo l'argomentazione di Kantorowicz, comprendiamo che tale schema non può essere completamente proiettato nella storia empirica, per quanto sia possibile coglierne le articolazioni entro una dimensione temporale. Le quattro formazioni distinte dall'autore – le regalità cristocentrica, giuricentrica, politicocentrica, antropocentrica – attestano uno spostamento della rappresentazione dei due corpi del re, ma ciò che è spostato non viene cancellato e contiene il nucleo di un'altra configurazione simbolica, a titolo di anticipazione. Perciò, il fatto che la regalità si fondi in primo luogo sull'immagine di Cristo, non significa che, quando essa dovrà rinunciare a tale immagine (in parte per la strategia del papa, che si aggiudicherà il titolo esclusivo di vicario di Cristo), il riferimento a Cristo perda tutta la sua efficacia»: *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 299, corsivo nostro.

società democratica. La rottura simbolica operata dalla democrazia sembra sfuggire allo schema della secolarizzazione. Vediamo come.

Il paradigma, tanto complesso e dibattuto, della secolarizzazione sembra infatti essere incompatibile con l'approccio lefortiano⁴⁷. Va inoltre ricordato che opere imprescindibili in questo dibattito vennero tradotte in francese dopo che Lefort aveva formulato le sue idee guida sulla società democratica. Ad esempio, l'opera di Hans Blumenberg del 1966, *Die Legitimität der Neuzeit* venne tradotta in francese nel 1999⁴⁸, mentre la prima e la seconda *Teologia politica* di Carl Schmitt vennero tradotte in un volume che le raccoglie entrambe nel 1988⁴⁹. Il riferimento di Lefort, che non cita praticamente mai le opere in lingua tedesca nell'edizione originale, mentre invece leggeva l'inglese, nel dibattito a lui coevo sulla secolarizzazione, resta Ernst Kantorowicz, fatto salvo un rinvio all'*Enciclopedia* di Hegel⁵⁰.

Se prendiamo come linee guida le due possibili modalità di intendere il processo di secolarizzazione, individuate da Jean-Claude Monod nel suo studio di riferimento sulla questione⁵¹, è possibile verificare come entrambe si discostino dall'approccio lefortiano. Sia che la secolarizzazione venga intesa come «ritiro del religioso»⁵², oppure nella variante estrema come «liquidazione», per dirla con il Carl Schmitt della seconda teologia politica⁵³, sia che venga intesa come trasferimento del religioso nei tempi moderni, vale a dire, secondo il modello hegeliano, come realizzazione e mondanizzazione

⁴⁷ Solo uno dei primi studiosi di Lefort si è soffermato, in un breve articolo, su questo centrale aspetto del suo pensiero, arrivando, attraverso un confronto con l'idea di secolarizzazione in Hans Blumenberg, alla stessa nostra conclusione di incompatibilità, cfr. B. Flynn, *Political Theology in the Thought of Lefort*, in «Social Research», vol. 80, n. 1, 2013, pp. 143-172.

⁴⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1988 (1966). Cfr. per la traduzione francese : *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999. Mentre per quella italiana cfr. *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992.

⁴⁹ Cfr. C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

⁵⁰ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 256.

⁵¹ Cfr. J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2012 (2002).

⁵² Ivi, p. 23.

⁵³ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie II: Die Legende von Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970, tr. it. *La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992.

(*Verweltlichung*) del religioso nella modernità politica⁵⁴, ci troveremmo, per Lefort, presi in un discorso che pretende conoscere l'essenza del politico o del religioso.

È vero che teologico e politico non sono più saldati insieme con l'avvento della modernità, così come è ugualmente vero che la democrazia lefortiana è la messa in forma visibile e tangibile della fine del teologico-politico. Ma se Lefort potesse dialogare con il paradigma della secolarizzazione – questa è la linea interpretativa che difendiamo – non assimilerebbe la sua idea di *désintrication* del teologico e del politico avvenuta con la modernità all'idea di una *separazione* tra teologico e politico. L'idea di *désintrication* si riferisce alla persistenza di un intreccio tra teologico e politico in un'epoca storica e in una data formazione teologico-politica nella quale non è tanto la preminenza del teologico sul politico a darsi, o viceversa, quanto il mutuo intreccio di teologico e politico. Questo intreccio trova, a propria volta, la sua ragione in una precisa forma di istituzione del sociale, dunque in una forma di coesistenza umana della quale, tuttavia, non possiamo per Lefort conoscere tutte le ragioni. Sarebbe fallace dire che, con la democrazia, si assiste a una separazione di teologico e politico, se non si precisa che l'istituzione politica per così dire «liberata» dal teologico che si afferma non si costituisce per semplice sottrazione dal teologico. La stessa ragione, che trova la sua ragione proprio nel modo in cui Lefort intende le forme politiche, fa sì che non si possa accettare l'idea di un trasferimento del religioso nel politico. La democrazia istituisce qualcosa di nuovo senza per questo mettere a nudo il politico stesso. Questo vale allora per entrambe le direzioni possibili del teorema della secolarizzazione, sia che la secolarizzazione venga intesa nel senso della persistenza del religioso sia che la si intenda come ritirarsi del religioso.

Il teologico e il politico lefortiano sono infatti considerati entrambi nella loro portata simbolica: per Lefort, sia il teologico che il politico pongono la riflessione «di fronte al simbolico», poiché permettono alla società di avere «un accesso al mondo»⁵⁵. È vero che questa capacità al tempo stesso di apertura e di strutturazione dell'esperienza politica è stata formulata, per Lefort, prima in termini religiosi e in un secondo momento in termini politici. Ma questo non vuol dire stabilire un primato del religioso bensì

⁵⁴ Cfr. J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation*, cit., pp. 45-64.

⁵⁵ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 266.

considerarlo come un fatto primordiale e altamente simbolico dell'esperienza umana. Non implica quindi un primato del religioso sul politico, né tantomeno una persistenza o un trasferimento del religioso nel politico nei tempi moderni:

Che la società umana si apra a se stessa solo in quanto presa in un'apertura che essa non ha creato, tutto questo lo *dice* appunto ogni religione, ciascuna a suo modo, proprio come la filosofia, e prima di essa, anche se in un linguaggio che la filosofia non può fare proprio⁵⁶.

Se allora Lefort afferma, con l'avvento della modernità e l'istituzione della forma democratica, l'avvenuta *désintrication* tra teologico e politico, ciò non va inteso né come semplice *separazione* delle sfere né come scivolamento surrettizio del teologico nel politico perché, come abbiamo già detto, questo implicherebbe possedere a monte la definizione dell'essenza del politico o del religioso.

Se allora, prima della modernità, teologico e politico sono commisti, qual è il modo in cui Lefort pensa lo scioglimento del nesso teologico-politico? Per comprendere perché ci sembra poco lefortiana l'idea di una semplice separazione, e così la linearità delle teorie e dei paradigmi della secolarizzazione, bisogna tornare a una distinzione sulla quale abbiamo più volte insistito in questo lavoro. Quella tra *il politico* e *la politica*. La politica è ciò che, nelle società moderne, è visibile nelle istituzioni politiche in quanto espressione di un dominio separato dagli altri. Un'istituzione politica è diversa dall'istituzione economica, religiosa e così via, vale a dire che nelle società moderne possiamo isolare ciò che chiamiamo un dominio politico. Ma questo non deve farci dimenticare che esiste il politico, la matrice originaria comune a tutte le società: quelle a fondamento religioso, quelle che un tempo erano chiamate le società «senza storia» così come a quelle democratiche. Solo questo «schema ordinatore»⁵⁷ rende possibile la strutturazione delle differenze tra i domini del sociale o invece l'omogeneità stessa di tali domini. La modernità, pur scindendo un dominio eminentemente politico, e in un certo senso sì, *separando* un dominio politico dagli altri, non per questo rompe con questa dinamica che pensa la società e quindi il politico come un tutto, come una forma

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 260.

generatasi a partire da uno schema ordinatore che precede e ordina le eventuali divisioni interne a quello stesso spazio sociale.

Anche nella modernità e nella democrazia continua ad esserci una matrice originaria che organizza l'esperienza e divide il campo politico nei domini tipici della forma moderna. Quello che Lefort invita a fare è, tuttavia, non confondere questi due livelli, facendo scendere il politico, l'istituzione politica del sociale, al livello dei fatti empirici, vale a dire al livello della politica. Quando interroghiamo una data forma sociale, per esempio la società democratica, non dobbiamo che possiamo raggiungere una certa «lucidità analitica»⁵⁸ su quella società proprio perché siamo parte della sua «dimensione originaria»⁵⁹. Questa dimensione originaria è la condizione stessa della nostra riflessione su quella data società. La nostra appartenenza a una trama sociale, l'esistenza di istituzioni politiche empiriche, non deve farci dimenticare che in tutte le società esiste una dimensione trascendente del politico sebbene tale trascendenza non abbia più a che vedere, nelle società democratiche, con il religioso. Il religioso e il politico hanno numerose affinità proprio perché sono in grado di pensare «l'eccedenza» del sociale. Vale a dire che esse colgono quella dimensione di alterità che impedisce di studiare le forme politiche come fossero oggetti.

Per Lefort peccheremmo allora di realismo se volessimo definire l'essenza del politico nelle democrazie o nei tempi moderni, poiché nell'affermare una avvenuta separazione tra il teologico e il politico a partire da una filosofia della secolarizzazione, adotteremmo implicitamente un criterio per definire in assoluto il politico e la storia del politico. Peccheremmo, cioè, per dirla con Hans Blumenberg, di «sostanzialismo storico»⁶⁰, nell'ipotizzare una sostanza religiosa che si ritrae per lasciare spazio alla politica o che si realizza nella politica stessa, vale a dire che, in termini lefortiani, commetteremmo l'errore di voler sorvolare la storia. Se alla base di ciò che Lefort esprime non in termini di separazione o realizzazione, bensì di *desintrication* (scioglimento, fine di un intreccio), ponessimo una forma di razionalità storica che o separa o semplicemente

⁵⁸ Ivi, p. 261.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 69-81.

realizza le promesse e le premesse del religioso perderemmo, inoltre, anche il senso della contingenza storica. Non vi è causalità necessaria nella filosofia lefortiana sebbene si possa reperire una logica all'opera della storia. Quella logica che permette a Lefort di parlare, scegliendo un termine preciso che ne esclude altri, di *desintrication* di religioso e politico e che gli permette di mettere a fuoco la rottura simbolica inaugurata dalla democrazia. In questo senso, abbiamo tendenza a pensare, in prossimità con Blumenberg, alla secolarizzazione come categoria illegittima per comprendere la modernità, consci del fatto che un vero confronto tra il paradigma lefortiano e, per esempio, quello di Blumenberg, resta da scrivere. Con una precisazione: quello che per Lefort è il crollo irrevocabile della forma teologico-politica non è pensato in termini di eliminazione delle credenze o prassi religiose. Nella sua analisi dei movimenti di opposizione al totalitarismo nell'Europa dell'est, Lefort non mancò di notare la componente religiosa nel sindacato polacco Solidarność, nel «cristianesimo selvaggio» di Aleksandr Solženicyn, così come non mancò di associare la resistenza al totalitarismo e la fede religiosa⁶¹. Egli vi vedeva la prova di una connivenza tra ciò che la religione ha sempre saputo, vale a dire che il sociale stesso non è opera solo degli esseri umani – cosa che esprimeva, coerentemente con il proprio impianto, in termini dogmatici – e ciò che il politico deve continuare a tenere a mente: la consapevolezza di questa eccedenza. L'opposizione religiosa al totalitarismo mostrava con forza questa costante della politica e non era assolutamente la prova di un legame surrettizio, e ancora attuale, tra teologico e politico:

Eppure non sarebbe sbagliato credere che i nuovi legami tra l'opposizione democratica e quella religiosa siano testimonianza dell'essenza democratica del cristianesimo o dell'essenza cristiana della democrazia? Non perderemmo forse il senso dell'impresa che si andava svolgendo nel XIX secolo con la loro dissociazione? Più semplicemente, non bisognerà riconoscere che esse si ritrovano entrambe nella restaurazione di una dimensione dell'altro che il totalitarismo ha cercato di sopprimere nella rappresentazione del popolo-Uno?⁶²

Ciò che, allora, smette di essere operante con la modernità è l'efficacia simbolica del religioso, la sua funzione strutturante e la sua capacità di istituire e legittimare l'ordine

⁶¹ Nella prefazione del 1994 a l'*Invention démocratique* egli scrive alla p. VII che «solo il piccolo numero di coloro che sapevano pensarsi come dissidenti, o che la loro fede religiosa preservava, poteva forgiare la nozione di un sistema totalitario».

⁶² C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 282.

sociale. Mentre possono esservi una varietà di culti, la democrazia lefortiana non può vivere sotto la tutela di alcun garante senza perdere se stessa. In questo senso, si dire che Lefort ci permetta di pensare una democrazia *laica*, intesa come forma sociale emancipata da qualsiasi garante, e nello specifico da quello religioso. Se questo implica che la prospettiva di Lefort sia anche una prospettiva secolare, crediamo che questo possa essere affermato soltanto se viene specificato, in primo luogo, qual è la sua idea di storia così come quale la sua idea di politico, con le relative incompatibilità con il paradigma della secolarizzazione⁶³.

Disincorporazione del potere e luogo vuoto

Affermare, come abbiamo fatto, che la forma democratica sancisce una rottura con il teologico-politico significa, allo stesso tempo, affermare che se ne possono cogliere le caratteristiche salienti proprio in contrasto con la forma teologico-politica. Se per Lefort la democrazia è infatti quel regime di cui «si cercherebbero invano dei modelli nel passato»⁶⁴, vale a dire un tipo inedito di istituzione del sociale, cionondimeno essa è più profondamente comprensibile a partire dal suo passato. Non è una forma sociale che sorge *ex-nihilo*. Per Lefort, è un'istituzione che non ha precedenti «benché abbia anch'essa la sua eredità»⁶⁵. Il «caso» della democrazia è esemplificativo di un preciso modo di intendere la storia, dalla quale per Lefort niente sorge dal nulla, sebbene possano esserci cesure nette. È l'appartenenza stessa di un fatto sociale a un tessuto storico a darci il senso della rottura. La rottura storica e simbolica significata dalla democrazia, detto altrimenti,

⁶³ Nel lavoro di Jean-Claude Monod che ripercorre i rapporti tra secolarizzazione e laicità la prospettiva lefortiana è inserita nell'orizzonte secolare: «Possiamo anche, riprendendo la riflessione di Claude Lefort su una possibile “fine del teologico-politico”, considerare che una società secolarizzata è una società in cui c'è una separazione tra *legge*, il *sapere* e il *potere* – una desintricazione di questi diversi domini»: *Sécularisation et laïcité*, PUF, Paris, 2007, p. 30.

⁶⁴ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 269.

⁶⁵ Ibidem.

non va pensata fuori dalla storia da cui proviene. La rottura storica, allora, non rappresenta la fine della storia ma una maniera per proseguirla. In questo senso la «rivoluzione democratica» si configura come un regime profondamente storico.

Abbiamo cercato di portare alla luce questo modo di intendere la storia alla base della riflessione lefortiana, così come di mostrare come questo sia fondamentale per capire la portata della rottura democratica e i suoi rapporti con il teologico-politico. Abbiamo fatto luce su questa idea di storia anche in virtù della prossimità di Lefort con Merleau-Ponty, prossimità della quale abbiamo esplorato, anche oltre i numerosi studi già esistenti, le pieghe più sottili e meno note come appunto il modo di intendere la storia. Dal momento che Lefort intende la democrazia in termini rivoluzionari abbiamo tentato di rendere ragione della rottura democratica anche attraverso i concetti merleau-pontiani. In ambito diverso, Merleau-Ponty aveva tentato di coniugare l'accadere di una rottura storica – una rivoluzione – con l'appartenenza a un passato e a una stessa «carne della storia»:

Rivoluzione è ritorno alle origini, risveglio di ciò che circondava le idealizzazioni fondatrici, del loro contesto, avvenire che è passato, che è comprensione più profonda del passato, che è *gestiftet* [istituito] da questo passato in maniera ambigua⁶⁶.

La rivoluzione democratica, nella sua rottura, ci permette di accedere a una più profonda comprensione del suo passato. Il «il ritorno alle origini» della rivoluzione democratica è istituito dal suo passato in modo «ambiguo». L'ambiguità, una parola molto ricorrente nella filosofia di Merleau-Ponty, è un modo di nominare la contingenza, vale a dire un modo di affermare che la storia non è necessaria, non è votata a una risoluzione e per questo è destinata a rimanere ambigua, come la percezione⁶⁷.

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 67.

⁶⁷ Ricordiamo nuovamente l'introduzione di Enzo Paci a *Senso e non senso*: «Il soggetto non è un osservatore assoluto, distaccato dal mondo; l'oggetto non è una realtà trascendente, distaccata dal modo con cui gli uomini lo percepiscono, anche se è vero che gli uomini, proprio attraverso la percezione, si rendono conto che c'è una realtà anche quando l'uomo non percepisce nulla. Ma di ciò, si noti, si rendono conto sempre e soltanto a partire dalla percezione. Questa posizione di Merleau-Ponty è conosciuta con il nome di "ambiguità". Il modo d'essere dell'uomo è ambiguo nel senso che non è né soggettivo né oggettivo. L'ambiguità non vuol dire che il pensiero umano sia ambiguo nel senso che sia confuso», M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., p. 11.

Se partiamo da queste premesse, diventa necessario tornare alla forma teologico-politica per comprendere, per contrasto, quella democratica. Due aspetti in particolare ci permettono di cogliere la portata della rottura. In primo luogo, ciò che abbiamo chiamato il «principio di incorporazione» e in secondo luogo la persistenza, nella forma teologico-politica, di una «duplicazione all'interno dell'Uno». Si tratta di due aspetti che rimangono operanti fino all'avvento dell'istituzione democratica, come esplicita il saggio del '79 *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, nel quale viene detto che «la rivoluzione democratica, a lungo sotterranea, esplode quando cade la testa del corpo politico, e, in un sol colpo, la corporeità del sociale si dissolve»⁶⁸. Ciò che, detto altrimenti, rimane operante fino a quando cade la testa del corpo politico, è la capacità del re – la testa, il capo del corpo politico – di incarnare la comunità politica nel suo corpo: il corpo mistico diventato il corpo della nazione. Vale a dire che rimane a lungo intatta la nozione di «un'unità del regno al tempo stesso organica e mistica, di cui il monarca rappresenta contemporaneamente il corpo e la testa»⁶⁹. Questo ci permette di fare luce sul secondo aspetto, che abbiamo chiamato il principio di una «duplicazione all'interno dell'Uno», ma che avrebbe anche potuto essere definito come principio di «mediazione con l'Altro». Il re esprime l'unione mistica del regno perché non soltanto ne rappresenta il corpo ma anche la testa. Dire che egli è la testa del corpo politico significa esprimere e rappresentare una gerarchia in grado di inquadrare il sociale stesso. Tuttavia, nel caso del regime teologico-politico il re non è il semplice autore di questa gerarchia. Essa ha un valore simbolico che trova il suo senso attraverso la mediazione con quella che è considerata un'istanza superiore capace, allo stesso tempo, di limitare il potere del re (cosa che sancisce una differenza inequivocabile e netta con il totalitarismo, il regime dell'immanenza). In altre parole, il doppio corpo del re – individuale e collettivo, mortale e immortale – esprime la mediazione con un'autorità reputata superiore. Il suo potere assoluto e al tempo stesso limitato da un ordine trascendente, rimanda a un'alterità che struttura il corpo sociale. Questa alterità, il «fuori», il corpo invisibile del re, è ciò che rende visibili le articolazioni sociali. Allo stesso tempo, allora, c'è un «dentro», la

⁶⁸ C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, cit., p. 120.

⁶⁹ Ivi, p. 119.

sostanza della comunità. Il doppio corpo è sempre uno, così che l'alterità che lo governa si incarna, e il regno si riconosce nel re. È questa materialità trascendente a far apparire le gerarchie sociali e a conferire loro un'apparenza di naturalezza.

Quando cadono sia la testa del re che il corpo naturale e sociale del regno, si delinea un regime alla ricerca costante del proprio fondamento e della propria legittimità, proprio perché «non vi è più un riferimento ultimo, a partire dal quale l'ordine sociale possa essere concepito e fissato»⁷⁰. Luogo vuoto del potere e disincorporazione del potere sono due caratteristiche dell'apparato concettuale lefortiano che vanno allora comprese insieme. Contrariamente a quanto accadeva fino all'*Ancien Régime*, i detentori del potere cessano di incarnarlo, così che il potere non appartiene a nessuno. «L'indicazione di un luogo vuoto», cioè, «procede parallelamente a quella di una società senza determinazione positiva, non rappresentabile come comunità»⁷¹. Questo non significa che il legame sociale sia distrutto; al contrario, non è già dato, presupposto, come lo era nella forma teologico-politica⁷². Lo forma democratica istituisce qualcosa di radicalmente nuovo, e non dunque una versione negativa del teologico-politico⁷³. La disincorporazione del potere corrisponde quindi a un tipo di istituzione del sociale tanto inedita quanto fragile. Dire che non esiste una comunità figurabile non è altro che dire che il soggetto per eccellenza della democrazia, vale a dire il popolo, deve rimanere latente.

Il tal senso, con l'avvento di un soggetto politico non figurabile, che equivale a dire che il potere è ora «disincorporato» e va inteso come luogo vuoto, si consuma una rottura netta con i due principi strutturanti del teologico-politico ovvero quello dell'«incorporazione» e quello della «duplicazione all'interno dell'Uno». Che il potere

⁷⁰ C. Lefort, *La communication démocratique*, cit., p. 389.

⁷¹ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 269.

⁷² Cfr. su questo punto anche Édouard Delruelle: «Questa disincorporazione del potere e della società non è conseguenza di una perdita o di una mancanza, di una disgregazione catastrofica del legame sociale, ma di una creazione storico-sociale senza precedenti, di una vera e propria invenzione [...]. La disincorporazione è dunque qualcosa di positivo e di produttivo, tale da permettere alla comunità di rendersi sensibile a se stessa proprio nel movimento in cui vanifica ogni illusione incorporante», *Démocratie et désincorporation*, in «Noesis», 12 (2007), pp. 190-205. Sulle implicazioni democratiche dello scioglimento del nesso teologico-politico cfr. anche, Gilles Labelle, *Can the problem of the theological-political be resolved? Leo Strauss and Claude Lefort*, in «Thesis Eleven», n. 87, 2006, pp. 63-81.

⁷³ Come sostiene invece Daniel Tanguay, cfr. Id., *Permanence du théologico-politique dans la démocratie moderne. Claude Lefort et la théologie politique négative*, in «Raison Publique», n. 23, 2019, pp. 129-144.

sia un luogo vuoto implica infatti che, «nella democrazia moderna, la divisione tra potere e società non rimandi né a un *fuori* attribuibile agli dèi, alla Città e alla terra sacra, né a un *dentro* attribuibile alla sostanza della comunità»⁷⁴. La divisione tra il potere e la società si confronta, nelle democrazie moderne, con il fatto che il soggetto politico al centro dell'istituzione democratica non è figurabile. Detto in altre parole, se ogni regime politico istituisce uno scarto tra il sociale e il potere, perché è necessario che il potere restituisca al sociale un'immagine di sé e che sia il polo grazie al quale il sociale può riconoscere sé e la propria dimensione, la democrazia è l'unico regime in cui coloro che rappresentano il potere non possono rappresentare pienamente il soggetto che dà loro legittimità, e cioè il popolo. Il regime democratico prospettato da Lefort si regge sul fatto che coloro che rappresentano il potere non solo lo fanno *pro tempore*, in virtù di un mandato e sulla base di un'elezione a suffragio universale, ma nemmeno incarnano la comunità politica. Questa esiste nel conflitto portato avanti da coloro che restano esclusi dai benefici di una comunità che non sarà mai rappresentabile una volta per tutte. I conflitti rappresentano la vera risorsa della democrazia, senza cui non si dà il regime democratico stesso. Lefort intendeva in questo modo mettere nero su bianco «il legame tra la legittimità del potere e la legittimità di un conflitto costitutivo della politica»⁷⁵, e cioè *generativo* della politica stessa.

Ciò che sancisce la fine del teologico-politico è il fatto che «la dimensione simbolica del sociale [...] non è più dissimulata sotto la rappresentazione di una differenza tra il mondo visibile e il mondo invisibile»⁷⁶. Mentre nel regime teologico-politico la legittimazione dello spazio sociale, proveniva da un sovrano mediatore tra il cielo e la terra e l'invisibile e il visibile, in democrazia, il soggetto in-figurabile del popolo non rimanda a una struttura trascendente né a un soggetto sostanziale. Dire che il popolo non è figurabile significa, tuttavia, mettere al sicuro il popolo stesso da ogni appropriazione e istituire uno scarto tra il potere e la società civile. Proprio perché tale scarto non è eliminabile, l'unico modo per evitare che qualcuno si appropri della definizione di popolo, è lasciare aperto lo spazio del conflitto, istituendo di volta in volta

⁷⁴ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., pp. 270-271.

⁷⁵ Ivi, p. 271.

⁷⁶ Ivi, p. 273.

un potere dal carattere non soltanto provvisorio, ma anche disincorporato. Il presupposto di questa idea di democrazia, ciò che letteralmente, allora, la fa stare in piedi e le permette di durare senza diventare negazione della democrazia stessa, è il mantenimento di alcune garanzie, tra le quali «la libertà di opinione, espressione e associazione, la garanzia della libera circolazione di persone e idee»⁷⁷. Il soggetto democratico del popolo sorge dalla rottura del teologico-politico, per il quale, invece, non solo si dava un «fuori» e un «dentro» della comunità, ma in conseguenza di questo, sia una materializzazione dell'alterità, e cioè del corpo immortale del re nel suo corpo politico, che una materializzazione dell'unità che il governante incarnava in terra. Il luogo vuoto del potere, al contrario,

fa sì che non vi sia né una materializzazione dell'*Altro* (grazie al quale il potere svolgeva una funzione di mediatore, qualunque fosse la sua definizione) né una materializzazione dell'*Uno* (dove il potere manifestava la sua funzione di incarnazione). Il potere non riesce più a liberarsi del lavoro della divisione, la divisione in cui si istituisce la società, e quest'ultima, allo stesso modo, riesce a rapportarsi a se stessa solo sperimentando una divisione interna che non si manifesta solo di fatto, ma è all'origine della sua costituzione⁷⁸.

Con l'avvento di un luogo vuoto del potere e del suo corollario, cioè la disincorporazione, non vi è più alcuna materializzazione dell'Alterità e nessuna materializzazione dell'Unità. Ciò equivale a dire che il popolo, il soggetto che acquisisce la sovranità in seguito al re, non è l'Uno, non è un soggetto reale, materiale, ma sempre inafferrabile. Non esistono confini precisi del popolo perché il crollo rivoluzionario del regime teologico-politico implica proprio l'affermazione di un regime alla continua ricerca del proprio fondamento. Un regime, cioè, che non trova la propria legge – intesa come chiave dei rapporti sociali – né la conoscenza di sé a partire da un aldilà che governa la sostanza della comunità. Dire che non c'è la figura (ma resta la *dimensione*) dell'Altro e che di conseguenza non c'è neanche l'Uno significa, allo stesso tempo, affermare che non vi è nessuna garanzia a fondare e a stabilizzare l'organizzazione di una società così come il sapere che questa ha di sé:

⁷⁷ Ivi, p. 271.

⁷⁸ Ivi, p. 271.

È infatti vero [...] che il potere cessa di far segno a un fuori, di articolarsi con una potenza altra, che sia rappresentabile, e che in tal senso si assiste a un disintricarsi [*désintrication*] del religioso; è anche vero che il potere cessa di riferirsi a un'origine che coinciderebbe con quella della Legge e del Sapere⁷⁹.

Fine del teologico-politico vuol dire fine dell'esistenza di un nesso capace di generare la politica stessa e di ordinare i rapporti dello spazio sociale. Senza la materializzazione dell'Uno e dell'Altro può infine aver luogo un dibattito sul potere stesso, su ciò che esso istituisce e su ciò che esso dice della società:

laddove si profila un luogo vuoto, non vi è connessione possibile tra il potere, la legge e il sapere, né esiste possibile enunciato del loro fondamento; l'essere del sociale si sottrae, o meglio si dà nella forma di una ricerca interminabile⁸⁰.

Ricapitolando: né materializzazione dell'Uno, né materializzazione dell'Altro, fine di ogni intreccio tra teologico e politico, istituzionalizzazione di un conflitto che si nutre proprio della mancanza di fondamento della società democratica. Dietro l'idea di luogo vuoto del potere vi è ciascuna di queste cose. Non solo: dire che il potere è un luogo vuoto significa affermare che il soggetto principale della democrazia non si incarna nei suoi rappresentanti, e che i rappresentanti, di conseguenza, non hanno il potere di esprimere un soggetto politico che prende forma soltanto nei molteplici conflitti che proliferano nello spazio democratico, per lo spazio democratico. Questo vuol dire che dietro l'idea di un popolo dall'identità non sostanziale, non vi era la volontà di limitare la capacità politica del popolo stesso. Lefort cercava, a partire da una filosofia che prendeva le mosse in un preciso contesto storico di elaborazione del marxismo, di scongiurare che il potere si impadronisse della nozione sfuggente del popolo. Questa preoccupazione lo aveva portato a elaborare un'ontologia intrinsecamente politica e storica in grado di scongiurare che la politica stessa diventasse la negazione volontaristica di ogni inerzia storica. La persistenza della politica veniva pensata in contrasto alla Rivoluzione proletaria nella quale la storia cessa di generare contraddizioni e la politica appare finalmente come risolta. Proprio perché per Lefort non è più pensabile una fine della politica, o comunque non è più possibile pensarla alla luce di un esito definitivo e risolutivo, la politica è profondamente storica. L'idea di divisione originaria e il

⁷⁹ Ivi, p. 272.

⁸⁰ Ivi, p. 273.

conseguente accoglimento di tale divisione nei regimi democratici aveva permesso a Lefort di elaborare un'ontologia fondata sul conflitto. I conflitti politici sono ciò che permette di dare vitalità alla dimensione storica della politica. La nozione di conflitto, inoltre, veniva in soccorso a Lefort per evitare che, da destra o da sinistra, la democrazia replicasse i meccanismi della sovranità. Lasciare aperta la nozione di popolo voleva dire lasciare sempre aperto lo spazio del conflitto e della contraddizione. Per questo Lefort sosteneva che l'avvento della democrazia aveva inaugurato l'esperienza di una società che permane alla ricerca di fondamento proprio perché elimina la figura dell'altro, senza tuttavia abolirne la dimensione⁸¹.

Sovranità, corpo e potere: Schmitt e Lefort

Affermare che il teologico-politico, inteso come specifica forma di istituzione del sociale, ha una sua fine e lascia spazio all'istituzione democratica vuol dire affermare pienamente il senso di una rottura. Così come il modo lefortiano di guardare alla storia e al sociale ci ha permesso di allontanarci dallo schema della secolarizzazione, allo stesso tempo, se guardiamo la cosa da un punto di vista «sincronico», restano da esplicitare alcune implicazioni sulle quali vale la pena soffermarsi per concludere il discorso sulla forma democratica. Abbiamo visto che al crollo della struttura dei due corpi del re corrisponde la fine di ogni incarnazione politica. Se non si dà né materializzazione né riferimento all'Uno e all'Altro, e cioè se non c'è più il corpo (del) sovrano a incarnare la comunità grazie a una legittimazione che viene da un'istanza trascendente, ciò significa che a fondamento dell'ordine politico non vi è più un'istanza religiosa e che inoltre quella che le succede, il popolo, instaurerà un rapporto del tutto diverso con la legittimità e l'idea stessa di sovranità. È Lefort a dirlo:

⁸¹ Ivi, p. 274.

La democrazia inaugura l'esperienza di una società inafferrabile, incontrollabile [*immaîtrisable*], nella quale il popolo sarà detto sovrano, certo, ma non cesserà di mettere in discussione la propria identità e quest'ultima rimarrà allo stato latente...⁸²

Che cosa significa affermare che il soggetto sovrano è un soggetto latente? Se abbiamo seguito il filo argomentativo di Lefort ciò deve essere inteso come la necessaria conseguenza sia dell'avvento di un luogo vuoto del potere che della disincorporazione del potere. Lefort aveva, in altre parole, compreso l'entrata in scena del nuovo soggetto a fondamento dell'ordine politico dopo il re, e cioè il popolo, non come un semplice passaggio di testimone. A fondamento dell'ordine politico vi è adesso un soggetto latente che proprio per via di questa caratteristica espone l'ordine politico alla continua ricerca del proprio senso. La difficoltà del discorso lefortiano è che rimane un discorso sulle forme simboliche che non affronta apertamente le categorie del politico. In questo senso, Lefort ammette certo che il soggetto sovrano, e cioè il popolo, è un soggetto che mina l'idea classica di sovranità, ma egli non esplicita in che modo la sua idea di popolo modifica le categorie politiche stesse. Questa maniera implicita di affrontare la questione del politico ha in effetti prestato il fianco a fraintendimenti o ha limitato la ricezione di un modello di pensiero a nostro avviso radicale.

Andrew Arato, proprio perché ha colto la radicalità del pensiero lefortiano ne ha saputo scorgere anche il lato inespresso. In particolare, Arato ha visto come «non sia facile sostituire ai fondamenti normativi [del politico] una concezione ontologica del simbolico»⁸³. Infatti, a chi si avvicini al pensiero lefortiano, non è evidente in un primo momento né cosa egli intenda con «simbolico» né tutte le conseguenze della sua idea di popolo in democrazia. Questo perché la democrazia è compresa in primo luogo come forma simbolica senza precedenti, come forma di società, senza che vengano scandagliati i concetti canonici della filosofia politica, sebbene il modo lefortiano di guardare alla democrazia abbia naturalmente delle implicazioni per le categorie della filosofia politica. Per dirla ancora con Arato, Lefort «trascura la questione della legittimità democratica perché è il simbolico che, a un livello più profondo, determina quale tipo di legittimità sia

⁸² C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, cit., p. 121.

⁸³ A. Arato, *Political Theology and Populism*, art. cit., p. 153.

possibile per un dato regime»⁸⁴. Sarebbe, cioè, la mutazione simbolica democratica a garantire in primis la legittimità del soggetto sfuggente che vi è alla base. Il primato lefortiano del simbolico, allora, non soltanto elude la questione della legittimità popolare ma anche quella della sovranità, la quale viene soltanto evocata da Lefort. In altre parole, la forma simbolica democratica implica certo un modo preciso di intendere la legittimità e la sovranità, ma il discorso lefortiano non affronta apertamente queste questioni. Sta dunque a noi osservare il modo in cui le idee insite nella forma simbolica democratica modificano le categorie del politico della società democratica. Egli infatti «mette in dubbio l'idea di sovranità popolare senza però provare a rimpiazzarla»⁸⁵. Certo è che la forma democratica, per Lefort, taglia ogni comunicazione con il teologico-politico. Questo significa che la sovranità popolare prospettata e teorizzata dal filosofo francese non è impigliata nel linguaggio della teologia politica.

Affermare che il potere democratico è un luogo vuoto e che il soggetto alla sua base è sfuggente significa, d'altra parte, sfuggire alle insidie di tutte quelle teorie che, poiché fanno del popolo un soggetto universale, devono conferirgli caratteri assoluti. Non si può non pensare, in tal senso, alla *volonté générale* di Rousseau, di cui Carl Schmitt ha sottolineato a giusto titolo gli attributi di «giustizia, indistruttibilità, purezza morale»⁸⁶. E neppure si può evitare di pensare alle insidie del potere costituente del popolo che, sempre sulla scia di Rousseau o dell'Abbé Sieyès, ha portato ai paradossi per cui «l'onnipotenza dell'Assemblea Costituente si trasforma, sotto gli auspici del Terrore e della Terza Repubblica, nell'onnipotenza del legislatore»⁸⁷, di modo che «la creatura inghiotte il suo creatore»⁸⁸. Il «paradosso di Rousseau» non smette di interrogare le nostre democrazie, come ha visto bene in tempi recenti Sofia Näsström⁸⁹. Anche Paul Ricœur

⁸⁴ Ivi, p. 154.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin, Duncker & Humblot, Berlin 1964; tr. it. *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 129.

⁸⁷ P. Pasquino, *Constitution et pouvoir constituant: le double corps du peuple*, in J. Salem, V. Denis, P.-Y. Quiviger (a cura di), *Figures de Sieyès*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2008, pp. 13-23, p. 18.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ S. Näsström, *The Spirit of Democracy: Corruption, Disintegration, Renewal*, Oxford, Oxford University Press, 2021. Cfr. anche D. Runciman, *The Paradox of Political Representation*, in «Journal of Political Philosophy», 15 (1), 2007, pp. 93-114.

aveva a più riprese riflettuto sul «paradosso dell'autorità»⁹⁰, vale a dire sulla permanenza di una certa idea di sovranità che non cambia le proprie prerogative nel momento in cui alla legittimazione divina si sostituisce quella popolare. Per Lefort, invece, non si tratta di rimpiazzare il popolo a Dio, bensì di pensare l'avvento di una struttura politica radicalmente diversa⁹¹.

Proprio a partire da questa preoccupazione e dalla necessità di pensare altrimenti l'ordine politico inaugurato dalla modernità, Lefort ha prestato molta attenzione alle parole degli uomini della Rivoluzione francese. Per esempio, nei discorsi di Billaud-Varenne egli trova quell'idea di potere che viene dal popolo di cui avrebbe mostrato le aporie e le contraddizioni. Come si poteva creare un popolo dal nulla? O ancora, come fare in modo che il paradosso per cui «il popolo chiede al suo rappresentante di generare il popolo stesso, e a sua volta questo rappresentante appartiene al popolo»⁹², non si rivolga contro il popolo stesso? Lefort aveva visto, per la prima volta nella Rivoluzione francese, e proprio in virtù di queste aporie, prendere forma l'idea democratica di un luogo vuoto del potere. Solo questa idea, che implicava direttamente l'idea di un conflitto fisiologico e dialettico, poteva scongiurare il paradosso per il quale «ogni incarnazione del popolo in un potere, ogni creazione di un organo che potrebbe detenere (o anche soltanto esercitare) in modo permanente la volontà popolare, rendono evidente uno scarto ingiustificato tra l'istituente e l'istituito»⁹³. Accogliere il paradosso costitutivo dello scarto tra istituente ed istituito significava per Lefort fondare la democrazia proprio sui suoi paradossi invece che piegare in termini sovrani e teologico-politici il rapporto che pensatori di matrice

⁹⁰ P. Ricœur, *Le paradoxe de l'autorité* (1995), in Id., *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001, p. 107-124 ; tr. it. *Il paradosso dell'autorità*, in Id., *Il giusto*, Torino, Effatà Editrice, 2007, vol. II, pp. 115-132.

⁹¹ Di Paul Ricœur cfr. anche l'interessante conferenza del 1992 *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?*, ora in «Etudes théologiques et religieuses», 96/4, 2021, pp. 419-437, nella quale riflettendo proprio ai paradossi della sovranità impigliata in un lessico teologico-politico egli, con Lefort, prospetta la fine di una certa idea di teologico-politico senza per questo rinunciare ad un'idea orizzontale di teologia politica. Cfr. a proposito l'articolo di Jean-Claude Monod, che esplicita la proposta di Ricœur attraverso un dialogo con la prospettiva schmittiana e quella lefortiana: J.-C. Monod, *Le dédoublement théologico-politique. Un triangle Schmitt-Ricœur-Lefort ?*, in «Etudes théologiques et religieuses», 96/4, 2021, pp. 439-453.

⁹² C. Lefort, *Il Terrore rivoluzionario*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., p. 101.

⁹³ C. Lefort, *Pensare la rivoluzione nella Rivoluzione francese*, in Id., *Saggi sul politico*, cit., p. 135.

diversa hanno ricondotto al rapporto tra *natura naturans* e *natura naturata*⁹⁴. Era stato Carl Schmitt a stringere in uno stesso nodo l'idea di teologia politica e di sovranità con quella di una necessaria incarnazione del soggetto sovrano. Mentre per Lefort, possiamo affermare, la sovranità continua a esistere nelle democrazie senza che esista, tuttavia, un vero soggetto sovrano. Si tratta di un modo di affermare il carattere paradossale della democrazia, di accoglierne i paradossi invece che farne il punto di partenza per riaffermare la sovranità e il dominio politico. L'apparato concettuale schmittiano, d'altra parte, si volgeva proprio contro una certa idea di democrazia, ad avviso di Schmitt quella dominante⁹⁵, vale a dire una democrazia intesa in termini meramente procedurali ed immanenti, nella quale ogni riferimento alla trascendenza del potere è eliso.

Facciamo un passo indietro. Nella sua *Politische Theologie* Schmitt aveva compreso il concetto di sovranità attraverso una «sociologia dei concetti giuridici»⁹⁶, che si prefiggeva di respingere sia una spiegazione materialistica del rapporto tra i concetti teologici e quelli giuridici, cercandovi solo rispecchiamenti e sovrastrutture, sia la spiegazione che, al contrario, assumeva un primato dello spirito, inteso come ciò che renderebbe conto delle realizzazioni materiali delle forme politiche⁹⁷. Quello di cui

⁹⁴ Cfr. quanto affermato da Schmitt: «La teoria di Sieyès invece non si capisce se non come una ricerca del principio organizzatore non organizzabile. Il rapporto tra *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué* ha la sua più perfetta analogia sistematica e metodologica nel rapporto tra *natura naturans* e *natura naturata*, un'idea che ha trovato posto anche nel sistema razionalistico di Spinoza ma che, appunto per questo, dimostra che quel sistema non è puramente razionalistico. Lo stesso va detto della dottrina del *pouvoir constituant*, che invano si cercherebbe di comprendere in termini di puro razionalismo meccanicistico»: *La dittatura*, cit., p. 154.

⁹⁵ Non manca chi tenta, proprio a partire da Schmitt e prolungandone la riflessione, di pensare una teologia politica democratica oltre la sovranità. Cfr. l'interessante proposta di Miguel Vatter, *Divine democracy: political theology after Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press, 2021, e le relative critiche e *Response to Readers*, tutte contenute nel volume dedicatogli da *Political Theology*, cfr. volume 23, Issue 3 (2022).

⁹⁶ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004; tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 1972.

⁹⁷ Schmitt traspone nella sua sociologia dei concetti giuridici – la quale è, in fondo, una maniera di legittimare e fondare l'idea stessa di teologia politica – il metodo del suo maestro Max Weber. Egli aveva infatti interpretato i rapporti tra capitalismo ed etica protestante né attraverso una spiegazione materialistica (per cui il capitalismo spiegherebbe, in quanto base materiale, la «sovrastruttura religiosa»), né attraverso quella spiritualistica (per cui, all'inverso, sarebbe lo spirito religioso a rendere conto della struttura economica). Proprio per questo aveva convocato l'idea di affinità elettiva, *Wahlverwandtschaft*, tra etica protestante e avvento del capitalismo, cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 114. Ci siamo soffermati su questo nel secondo capitolo, ma rinviando anche qui allo studio di M. Löwy, *Le concept d'affinité élective en sciences sociales*, art. cit.

Schmitt cerca di rendere conto è, al contrario, l'intima solidarietà tra i concetti teologici e quelli giuridici. In altre parole, la sua sociologia dei concetti giuridici cerca la struttura concettuale «ultima, radicalmente sistematica» di una data epoca, la quale viene comparata alla «struttura sociale» di quell'epoca⁹⁸. Così, quando si parla della coppia Dio-Sovrano, si stanno nominando «due identità spirituali, e tuttavia sostanziali»⁹⁹. In questo senso, non bisogna dire che il divino semplicemente si riflette nelle forme politiche del XVII e XVIII secolo ma si deve invece rilevare che «la conformazione giuridica della realtà politico-storica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici»¹⁰⁰. In questo modo, allora, Dio e sovrano sono legati da «una concettualità radicale, cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia»¹⁰¹. È questa intima connessione a prendere il nome, nel sistema schmittiano, di teologia politica.

Per Schmitt, dunque, in ogni regime politico deve esistere questa forma di corrispondenza, di logica intrinseca, tra l'elaborazione della struttura sociale e la relativa concettualità teologica. Questa struttura ultima, che è uno dei nomi della teologia politica, è legata al concetto di legittimità. Infatti, proprio quella «struttura ultima, radicalmente sistematica» è ciò che conferisce legittimità a un'epoca. Ma questo significa, allora, che ogni volta che parliamo di legittimità politica ricadiamo nel discorso della teologia politica, perché la legittimità ha molto a che fare con quella «consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia»¹⁰². D'altra parte, Schmitt aveva giocato proprio questa logica e concettualità radicale nella *querelle* con Blumenberg sulla modernità. La secolarizzazione, per Schmitt, non andava intesa tanto come filosofia della storia, ma piuttosto era necessario cogliere «la correlazione *interna* tra la teologia politica come trasposizione di concetti teologici in concetti giurisprudenziali e il progetto di assicurare la legittimità dell'ordine giuridico e sociale della società moderna»¹⁰³. Schmitt aveva

⁹⁸ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, cit., p. 68.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ivi, p. 69.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Seguiamo qui l'interpretazione di Miguel Vatter secondo la quale Schmitt «ha sostenuto che la teologia politica è inevitabilmente sottesa a qualsiasi discorso di legittimazione. La legittimità presuppone che l'attività di governare e di essere governati, a un certo livello di base, sia buona e debba essere santificata»: *Divine democracy*, cit., p. 1.

¹⁰³ Ivi, p. 17.

stretto in uno stesso nodo la teologia politica e la legittimità poiché in questa solidarietà vedeva l'antidoto all'avvento dell'impersonale *legalità*. E cos'era, per Schmitt, la legalità? Egli intendeva il vigere di norme impersonali, acefale. Norme, cioè, che funzionano da sole senza l'intervento di una personalità politica e che non ammettono eccezioni fondative, essendo basate unicamente su un funzionamento immanente. Schmitt ha in mente un sistema in cui non semplicemente «governano le leggi, non uomini, autorità o magistrature» ma più precisamente «esse si limitano ad avere valore di norme»¹⁰⁴. Proprio per via di questa anonimità senza decisione, il significato ultimo di legalità implicava il fatto che «alla fine non si governa o comanda più, poiché vengono fatte valere soltanto norme impersonalmente vigenti»¹⁰⁵. Per Schmitt, la legalità si pone in contrasto decisivo con la legittimità, e anzi si configura come ciò che neutralizza la teologia politica di un'epoca, la quale assicura che questa abbia un attore politico in grado di agire. Schmitt, infatti, aveva fatto valere la carta della legittimità non solo contro Blumenberg, ma anche contro il suo maestro Max Weber che invece aveva reso la legalità un tipo di legittimità. Per Schmitt, al contrario, la legalità si poneva come ciò che pretendeva eliminare la legittimità stessa:

La «legalità» ha qui proprio il senso e il compito di rendere superflua e di eliminare tanto la legittimità (del monarca come anche della plebiscitaria volontà popolare) quanto ogni autorità fondata su sé stessa o su un'autorità superiore. Se in questo sistema vengono ancora impiegati termini come «legittimo» o «autorità», essi valgono solo come espressione della legalità e derivano solo da essa¹⁰⁶.

Si manifesta qui il nodo tra sovranità, teologia politica e legittimità. Alla struttura sistemica di un'epoca, vale a dire quella «concettualità radicale» della sociologia dei concetti intesa come teologia politica, deve corrispondere un soggetto politico incarnato: se non il monarca, almeno la *plebiscitaria* volontà popolare. Schmitt scrive ancora contro un'idea di democrazia procedurale, vale a dire contro il pensiero «costituzionalmente matematico-naturalistico»¹⁰⁷ che attribuisce a pensatori della democrazia come Hans Kelsen. Sopraggiungerebbe così, a un sistema politico fondato sulla legittimità, una forma

¹⁰⁴ C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München, Duncker & Humblot, 1932, tr. it. parziale in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 210-244, p. 212

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ivi, p. 218.

¹⁰⁷ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, cit., p. 65.

politica, quella democratica, «espressione di un relativismo politico e di una scientificità liberata da miracoli e dogmi»¹⁰⁸. L'avvento della democrazia coincide, per Schmitt, con l'avvento di un sistema fondato su una legalità immanente¹⁰⁹. Ma questo, più radicalmente, implicava perdere l'elemento decisionistico e personalistico tipico della sovranità. Con l'avvento della legalità democratica non vi è più, in altre parole, «un'istanza ultima, concreta, decisiva»¹¹⁰. Detto in termini lefortiani, ciò significa che si perde l'elemento di incarnazione e di incorporazione del potere. Se per Schmitt teologia politica e incarnazione del potere vanno necessariamente insieme, per Lefort quando non si dà più teologico-politico, non si dà più nemmeno incorporazione del potere. Proprio per via di questa mutazione radicale, che Schmitt comprese in termini diversi e soprattutto con intenti diversi da Lefort, egli continuò a ribadire che in ogni stato «devono esserci uomini che possano dire: *L'Etat c'est nous*»¹¹¹, e per questo lavorò i concetti di potere costituente e di dittatura sovrana.

Con questo breve *excursus* su Carl Schmitt volevamo illustrare la solidarietà esistente, nel suo apparato concettuale, tra aspetti diversi che concorrono a uno stesso disegno politico e a una comprensione specifica della democrazia moderna. Volevamo, in altre parole, mostrare come in Schmitt l'incarnazione politica, la necessità che in ogni stato qualcuno possa e debba dire «l'Etat c'est nous» fosse intimamente e per necessità legata alla fondazione teologico-politica del potere. Questo va di pari passo con il ricorso da parte di Schmitt, ogni volta che non è la sovranità monarchica ad essere invocata, alle idee di potere costituente e di dittatura sovrana, modellata sulla «giustizia, indistruttibilità, purezza morale»¹¹² della volontà generale roussoviana. Per scongiurare

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ «La trascendenza di Dio nei confronti del mondo è propria del concetto di Dio del XVII e XVIII secolo, allo stesso modo in cui una trascendenza del sovrano nei confronti dello Stato è propria della filosofia dello Stato di quegli stessi secoli. Nel XIX secolo, tutto è dominato, in modo sempre più esteso, da concezioni immanentistiche», ivi, p. 71. L'importanza della trascendenza nel sistema di pensiero schmittiano è molto nota, cfr. a tal proposito almeno M. Nicoletti, *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990.

¹¹⁰ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, cit., p. 70.

¹¹¹ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928, tr. it. *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 273.

¹¹² C. Schmitt, *La dittatura*, cit. p. 129.

il legalismo democratico e l'acefalia, in altre parole, questi costrutti si configurano come «una trasposizione implicita del linguaggio dei due corpi del re dal monarca al popolo»¹¹³.

Per Lefort, al contrario, mettere il popolo al centro del sistema democratico significava rompere radicalmente con la struttura dei due corpi del re, la quale non può calarsi, senza esiti liberticidi, nelle forme democratiche. In una formula diremmo che, per Lefort, non si danno «due corpi del popolo». La caratteristica prima della democrazia lefortiana sta proprio nel fatto che, affinché possa dirsi tale, gli attori politici non si appropriano del potere. Ma non è tutto: l'idea che il potere non appartenga a nessuno deve essere pensata insieme a quella della disincorporazione del potere, e cioè insieme all'idea che il potere sia un luogo vuoto: «la democrazia rende tacitamente il luogo del potere un luogo vuoto, sancendo che esso non appartiene a nessuno per diritto»¹¹⁴. Non basta, infatti, dire che il potere non appartiene a nessuno. Anche un dittatore potrebbe dire che non si è appropriato del potere e che egli sta in tutta semplicità esprimendo la volontà del popolo. O che incarna il paese reale. Se consideriamo invece un caso molto diverso, anche nella democrazia antica, per Lefort, il potere conserva una determinazione positiva. Nel senso che formalmente non appartiene a nessuno ma non per questo si tratta di un potere disincorporato. Nella Grecia antica, il fatto che il potere venga assegnato sulla base di criteri naturali fa sì che venga conservato l'aspetto sostanziale della comunità politica e la dimensione di un «noi» – inteso come coloro che hanno diritto al potere – sebbene gli *aristoi* non siano i proprietari del potere. Questo significa che la non appropriazione del potere è una condizione necessaria ma non sufficiente della nozione di luogo vuoto del potere. La non appropriazione del potere può andare di pari passo con la determinazione positiva dei governanti (coloro che si reputa hanno il diritto di esercitare il potere), e di conseguenza con la determinazione positiva del corpo della comunità politica e della sua dimensione effettiva, e infine con la determinazione di uno spazio politico dagli agenti e dai confini precisi.

Detto altrimenti, la temporalità delle cariche della democrazia greca non va di pari passo con l'avvento di un luogo vuoto. Quando Lefort parla di democrazia moderna

¹¹³ A. Arato, *Political Theology and Populism*, art. cit., p. 146.

¹¹⁴ C. Lefort, *L'impensé de l'union de la gauche* (1978), in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 155-156.

e in particolare di luogo vuoto del potere, egli sta non soltanto affermando la temporalità delle cariche democratiche ma l'idea ben più radicale per la quale viene eliso il legame con «un gruppo che possiede un'immagine di sé, del proprio spazio e dei propri limiti»¹¹⁵. Dire, invece, che il potere è un luogo vuoto significa affermare che se si dà una comunità politica democratica essa è sempre illegittima, e strettamente parlando non esiste, poiché non si dà più determinazione positiva né dei governanti né di coloro che rappresentano:

Il riferimento a un luogo vuoto, invece, si sottrae alla parola, nella misura in cui non presuppone una comunità i cui membri, per il fatto stesso di fame parte, si troverebbero nella posizione di Soggetti. La formula «il potere non appartiene a nessuno», può tradursi in una seconda formula (che del resto sembra storicamente primaria): non appartiene a nessuno *tra noi*. L'indicazione di un luogo vuoto, invece, procede parallelamente a quella di una società senza determinazione positiva, non rappresentabile come comunità¹¹⁶.

La democrazia rappresentativa prospettata da Lefort può essere pienamente compresa solo una volta che siano tratte tutte le conseguenze di ciò che egli ha definito a più riprese la disincorporazione del potere¹¹⁷. Di fatto, con l'avvento della democrazia, la netta separazione tra gli attori democratici e l'idea di incarnazione implicava, in primo luogo, la «rinuncia all'idea di legittimità assoluta», per cui «l'esercizio dell'autorità suprema non poteva essere trasferito dal monarca al popolo»¹¹⁸. E in secondo luogo che «una volta abolita la distinzione tra gli ordini dell'*Ancien Régime*, divenne impossibile trovare un criterio per limitare il suffragio»¹¹⁹. Qui si vede chiaramente, a partire dalla mutazione simbolica democratica che lo ha spezzato, il nesso tra legittimità teologico-politica e la necessità sia di un'incarnazione del soggetto politico, che del suo corollario, vale a dire la determinazione di una comunità politica precisa. L'incarnazione e l'incorporazione del potere fanno sì che la comunità venga incarnata dal corpo di coloro che governano, i quali possono dunque dire chi è il popolo e cosa vuole. Se abbiamo seguito l'idea lefortiana di disincorporazione dobbiamo invece trarre una conclusione del tutto diversa. Nessuno può a buon diritto dire «io sono il popolo», oppure io «rappresento

¹¹⁵ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 270.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ C. Lefort, *Démocratie et représentation*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 612.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

il popolo, il paese reale, la vera comunità, la vera Italia, la vera nazione francese» e così via... Queste enunciazioni ci permettono, da sole, di vedere dove la democrazia lefortianamente intesa, come forma di società, come comunità politica mai attuale, sia sotto minaccia, se non addirittura sotto completo scacco, anche laddove le istituzioni democratiche formali continuano a vigere.

Non è sufficiente dire, allora, che quella designata da Lefort è una democrazia rappresentativa. Senza mettere in chiaro di cosa si parla quando si parla di luogo vuoto e disincorporazione del potere non verrebbe fatta giustizia a una filosofia della democrazia che si vuole radicale proprio in virtù di queste nozioni. È vero, dunque, come è stato sostenuto, che l'idea lefortiana di democrazia rientra nell'idea moderna di rappresentanza politica canonizzata da Hanna Pitkin nel suo *The concept of representation*¹²⁰, ma sarebbe fallace dire che si tratta di un concetto di democrazia fondato sulla rappresentanza senza spiegare cosa questo voglia dire nello specifico per Lefort. Nel suo studio, Pitkin distingue infatti un modello di rappresentanza politica inaugurato dalla rivoluzione americana, secondo la quale i rappresentanti «acts-for» i rappresentati, e un'idea, giudicata dall'autrice come pre-moderna, per la quale il rappresentante «stands-in» coloro che sono rappresentati, o per dirla con il lessico lefortiano, un'idea per la quale il rappresentante *incarna* i rappresentati. È proprio questa incarnazione ad essere rifiutata da Lefort, che era tuttavia consapevole che la democrazia non rompeva definitivamente con questo tipo di rappresentazione, e che anzi poteva farsi strada, proprio in seno all'indeterminatezza democratica una nuova incarnazione politica, quella totalitaria. Eppure, nonostante questo rischio intrinseco alla democrazia, la sua essenza rimane proprio quella di non avere un'essenza, il che va di pari passo con l'idea che non solo i rappresentanti agiscono per via di un mandato temporale, come direbbe Pitkin, ma che questi ultimi non possono in alcun modo restituire una rappresentazione sostanziale della comunità politica, la quale non è mai in atto.

¹²⁰ H. F. Pitkin, *The concept of representation*, Berkeley, University of California press, 1967; tr. it. *Il concetto di rappresentanza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017. Sul legame tra l'idea moderna di rappresentanza sostenuta da Pitkin e il quadro concettuale lefortiano cfr. S. Näsström, *Democratic Representation beyond Election*, in «Constellations», 22 (1), 2015, pp. 1-12 e M. Vatter, *Divine democracy*, cit., pp. 89-90.

Proprio l'idea di luogo vuoto del potere, insieme a quella di disincorporazione, allontana Lefort non solo dal concetto classico di sovranità, ma anche dal pensiero liberale, a suo avviso storicamente recalcitrante ad accogliere i postulati radicali della democrazia:

Il pensiero democratico [...] non può ergere i bastioni tipici del pensiero liberale, per il quale esistono una "buona cultura", un "buon sapere", una "concorrenza leale" e così via. Il pensiero liberale è sempre tentato di circoscrivere una "vera società" dentro la società esistente, non direi l'élite, che evoca una visione aristocratica, ma questa società composta soltanto da coloro che "hanno il diritto di" (il diritto, cioè di essere soggetti di diritto); Essa respinge all'esterno coloro che un tempo erano chiamati i barbari, gli indigenti, i non istruiti, i non idonei, e che allo stesso modo non hanno il diritto di partecipare ai dibattiti pubblici, di ambire ai pubblici onori¹²¹.

La democrazia lefortiana è una «democrazia barbara» proprio perché riposa sull'idea che la comunità politica non sia definita e che non esista una sostanza del popolo democratico. Il potere istituisce uno spazio politico e fornisce una definizione provvisoria della comunità (che per Lefort, rimane, se siamo in democrazia, illegittima), ma queste definizioni sono destinate a mutare sulla base di nuove rivendicazioni democratiche. Non è sufficiente dire, come abbiamo visto, che in democrazia coloro che governano non si appropriano del potere. Dire, come fa Lefort, che il potere è un luogo vuoto vuol dire molto di più. La non appropriazione del potere è una condizione necessaria ma non sufficiente della sua democrazia. Se non fosse così quella di Lefort non sarebbe una proposta politica tanto diversa da quella liberale. Anche per il liberalismo, formalmente, nessuno si appropria del potere. Per la versione liberale della democrazia rappresentativa e parlamentare, infatti, «l'azione del popolo è definita come istanza di controllo più che come partecipazione diretta al potere»¹²². La nozione di un luogo vuoto implica invece non soltanto che il potere rimane l'oggetto di una «competizione» tra partiti e che dunque nessuno di questi incarna il potere. Più radicalmente, contro la visione liberale, il potere non è ridotto al libero scambio tra partiti ma è ridisegnato dalle numerose rivendicazioni che agitano lo spazio sociale. Lefort aveva intuito la potenza sovversiva, che vediamo meglio noi oggi, dei movimenti sociali per i diritti civili, per le donne, per le persone

¹²¹ C. Lefort, *La pensée du politique*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 606

¹²² M. Revault d'Allonnes, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris, Seuil, 2010, p. 18.

LGBTQIA+, per i lavoratori stranieri, per il diritto alla casa, il diritto a un salario minimo, a una vita degna in un pianeta abitabile... Questi movimenti sono caratterizzati il più delle volte da una dinamica sociale che poco ha a che vedere con la dinamica partitica o con un'idea di potere politico inteso come circolazione, in un regime di libera concorrenza, di forze sociali rappresentate dai partiti. I movimenti dello spazio sociale democratico l'avevano dunque invitato a pensare la «trasformazione della società da parte di movimenti legati alla loro autonomia» piuttosto che da «partiti con vocazione al potere»¹²³, e allo stesso tempo a riflettere a «nuovi modelli di rappresentanza»¹²⁴.

Quello che Lefort tentava di mostrare nel suo articolo programmatico *Droits de l'homme et politique* era proprio il fatto che i movimenti per i diritti civili e politici istituivano un nuovo e forse inedito rapporto con il potere politico¹²⁵. Se osservati a partire dalla disincorporazione del potere, vale a dire a partire dalla mutazione simbolica radicale tipica della democrazia, diventava possibile cogliere tutta la forza di questi movimenti. Istituito un rapporto col potere democratico diverso da quello della presa del potere da parte di un partito sembravano rompere con le insidie della rivoluzione intesa come rovesciamento del potere a favore dei dominati, ma anche con le impasse di un riformismo inteso come istaurazione del cambiamento sociale grazie alle iniziative promosse dal soggetto statale. Per Lefort né il riformismo né la rivoluzione classicamente intesa sono in grado di riconoscere la funzione simbolica del potere, il fatto cioè che mentre questo istituisce uno *scarto* con la società per permetterle di avere una forma che la fa esistere come società, tende ad accentrare il potere inteso come mezzo di dominazione politica. Se si tratta di una dinamica ineludibile nelle moderne società di massa, come sembra suggerire Lefort, articolare il conflitto politico non vuol dire allora in primo luogo riproporre la logica di appropriazione del potere. L'idea di disincorporazione del potere,

¹²³ C. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, cit., p. 77. Lefort aveva giudicato positivamente i movimenti come la lotta ecologista del Larzac. Questa lotta si oppose all'esproprio forzato delle terre agricole dell'altopiano calcareo dell'Aquitania. Nel 1971, il progetto di estensione di un campo militare in quelle terre viene contrastato non solo dai contadini e allevatori di pecore della zona interessata, ma anche da correnti diverse fautrici dell'altermondialismo, fino al ritiro del progetto da parte dello Stato nel 1981, cfr. P.-M. Terral, *Larzac: de la lutte paysanne à l'altermondialisme*, Toulouse, Éditions Privat, 2011.

¹²⁴ C. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, cit., p. 80. Su questo: J.-C. Monod, *La democrazia ai limiti del teologico-politico*, in M. Di Pierro, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale*, cit., pp. 191-203.

¹²⁵ C. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, cit., p. 68.

contro la logica delle rivoluzioni passate e contro la logica liberale, invitava più che altro ad accogliere proprio «l'idea di una trasformazione della società da parte di movimenti legati alla loro autonomia»¹²⁶. Ma l'idea di una trasformazione radicale da parte di movimenti che innescano una dinamica sociale diversa da quella dei partiti o comunque non riconducibile alle logiche classiche della presa del potere era possibile solo se il potere stesso in democrazia assumeva caratteristiche diverse. L'idea di un luogo vuoto del potere portava con sé quella di un riassetto continuo del potere stesso.

L'idea dell'avvento di un luogo vuoto del potere, in altre parole, poneva nella costituzione simbolica della democrazia il fatto che – teoricamente – nessuno si appropriasse del potere, né dall'alto né dal basso. Proprio perché nessuno incarna il potere sono possibili molteplici lotte sociali che rompono con l'idea stessa di incarnazione politica. D'altra parte, nell'idea di disincorporazione del potere era insita l'equazione tra democrazia e spazio sociale effervescente. Non è sufficiente, allora, che vengano rispettate alcune garanzie istituzionali per affermare che una democrazia sia tale. Non basta che chi esercita il potere dichiararsi di non incarnarlo e di non esercitarlo che temporaneamente. È necessario che nessun attore e nessuna forza sociale si appropri della pluralità della forma democratica e dei suoi spazi politici. In questo senso, chiunque mini le basi stesse del conflitto e tenti di uniformare la varietà delle espressioni democratiche rappresenta una minaccia per la forma di società democratica. I rischi della società democratica, allora, non risiedono solo nell'appropriazione evidente del potere politico da parte di qualcuno. Può accadere, come vediamo oggi, che il potere continui a non essere di nessuno, ma che la società stessa sia preda di logiche incorporanti. Possono cioè esistere vestigia istituzionali democratiche mentre si fa strada l'erosione completa della forma sociale democratica. È precisamente quello che fa la logica predatoria della governamentalità neoliberale. Ma, mentre il modello lefortiano ci permette di riconoscere questa minaccia e di vedere come essa sia una minaccia mortale per la società democratica, le risorse del pensiero liberale non ci permettono di apprezzare davvero la differenza radicale tra democrazia intesa come sistema di garanzie giuridiche e istituzionali per una serie di individui e la democrazia intesa come forma di società.

¹²⁶ Ivi, pp. 76-77.

La democrazia prospettata da Lefort, allora, ha poco a che vedere anche con quell'idea procedurale a immanente di democrazia contro la quale Schmitt aveva schierato il suo apparato concettuale. In fondo, i due pensatori avevano visto lo stesso fenomeno: un cambio radicale di soggettività politica accompagnato da un cambio radicale di ontologia. Se uno era risolutamente antimoderno perché la modernità scioglieva il nesso teologico-politico, l'altro aveva provato a pensare la modernità proprio a partire dallo scioglimento di quel nesso. A differenza dell'idea di democrazia schmittiana, lo spazio democratico lefortiano non è procedurale perché presuppone che sia continuamente alimentato da conflitti vitali per quello stesso spazio. Ammettere l'ineluttabilità del conflitto politico voleva dire, però, anche ammettere una forma di *alterità* del potere stesso. Proprio perché il potere ricompone uno spazio politico che è provvisorio, in seno alla società civile potranno nascere nuove – e vecchie – rivendicazioni. Esiste, allora, una trascendenza democratica volta a risignificare lo scarto che il potere istituisce con la società civile. Se ci possono essere conflitti è perché il potere si dà sempre come scarto, come breccia da cui scaturiscono nuovi conflitti. La politica è la trama interminabile di questa breccia sempre ricomposta. Contro la *Judenfrage* marxiana, la rivalutazione lefortiana del ruolo del potere e nella pratica dello *scarto* tra stato e società civile, va di pari passo con l'articolazione del conflitto politico. Per questo, sviluppando un'intuizione di Miguel Abensour, abbiamo parlato di una trascendenza *sub specie democratiae* che opera in Lefort, designando un'alterità che continua a caratterizzare il potere e la forma sociale istituita con la democrazia. Questa alterità senza figura – perché il potere non si incarna in nessuno dei suoi rappresentanti – non sancisce la necessità normativa di conflitti, bensì fa dell'ordine politico il portato del conflitto. La trascendenza democratica è allora

l'esperienza della disincorporazione e della mutazione simbolica nel campo del potere, nella forma dell'apparizione di un luogo di potere come luogo vuoto – nessun individuo, nessun gruppo può essergli congruente – e come luogo in-figurabile e in-localizzabile proprio nella misura in cui appare come quell'articolazione simbolica che ci permette di cogliere ciò che si dà come reale e quindi come spazio¹²⁷.

¹²⁷ M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, in C. Habib, C. Mouchard (a cura di), *La démocratie à l'œuvre*, cit., p. 126.

Il luogo vuoto del potere è ciò che intrinsecamente accoglie che il potere democratico sia conflittuale. Nella filosofia lefortiana, ciò equivale a sostenere l'inesauribilità della politica e della storia.

La proposta lefortiana crediamo possa inoltre aiutare a fare ordine tra le tante proposte politiche ed elaborazioni filosofiche che, da sinistra, hanno provato a pensare l'avvento del potere popolare come soggetto emancipatorio. In questo capitolo, che si configura come conclusione del lavoro svolto ma anche come lavoro a venire, abbiamo delineato, nella forma di un ipotetico dialogo divergente, un confronto tra Claude Lefort e Carl Schmitt. Posti entrambi davanti all'enigma della modernità e della democrazia fornirono risposte radicalmente diverse allo stesso insieme di paradossi che la modernità politica aveva portato con sé. Gli argomenti di Schmitt, in particolare, ci hanno permesso di pensare la catena sovranità-legittimità-teologia politica. L'abbiamo interpretata come una risposta tipica ai paradossi della modernità. Capita, infatti, che questa catena si ritrovi, in altra forma, anche nelle teorizzazioni di chi ha pensato, certo con intenzione diversa da Schmitt, l'avvento della soggettività popolare. Il lessico del potere costituente teorizzato da Antonio Negri, per esempio, continua a intrecciarsi con quello della sovranità. Se si cambia semplicemente di segno alla trascendenza del potere schmittiano attraverso la costituzione di un soggetto universale *immanente* all'ordine sociale senza però cambiare la struttura stessa del potere si rischia di ricadere nel campo di una sovranità verticale¹²⁸. Risolvere i paradossi che si aprono con la fine della legittimità di tipo teologico-politico e l'avvento di una soggettività popolare attraverso la costituzione di un soggetto che non rompa con tutte le prerogative regali rischia, se guardiamo la cosa da un'angolazione lefortiana, di ricreare forme di dominio o di costituirne di nuove. Per dirla con la formula di Pasquale Pasquino, si rischia sempre che «la creatura inghiotte il suo creatore»¹²⁹. Il rischio dell'onnipotenza costituente si era manifestato a Lefort attraverso l'analisi della deriva totalitaria dell'Unione Sovietica, ed è a partire da questo contesto che bisogna comprendere il pensiero lefortiano. Lo stesso rischio era stato ben formulato da Merleau-Ponty nelle *Avventure della dialettica*, dove egli si domandava come poteva «un potere

¹²⁸ Cfr. T. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo., 1992.

¹²⁹ P. Pasquino, *Constitution et pouvoir constituant: le double corps du peuple*, art. cit., p. 18.

che è dittatura contro i nemici del popolo» essere al contempo «democrazia totale per il popolo stesso»¹³⁰. Definire la democrazia attraverso l'avvento di un luogo vuoto del potere significava tentare di scongiurare questo rischio, che in fondo rappresenta il rischio della fine della politica stessa. L'avvento di un potere sovrano dai tratti divini serviva a scongiurare i disordini causati da un potere che si sa ormai infondato, a mettere fine ai tumulti della storia. Ma l'avvento di un potere completamente immanente fondato sul popolo porta con sé il rischio di una fine della politica stessa¹³¹. Proprio per questa ragione l'idea lefortiana di potere come luogo vuoto porta necessariamente con sé l'idea di conflitto politico. Dire luogo vuoto significa dire ineluttabilità del conflitto, senza approdo a una società ultima e omogenea. Non esiste una società nella quale sia possibile scongiurare i rivolgimenti della storia o lo «sprofondare o deviare della dialettica verso avventure» che non risolvono «i problemi che ha messo in luce»¹³².

La disincorporazione del potere prospettata da Lefort ha invece il merito di guardare direttamente ai paradossi della democrazia, e in particolare al paradosso della rappresentazione politica, senza pensare di risolverli e anzi accogliendoli come costitutivi della forma democratica, con tutti i rischi che questo comporta. Il totalitarismo era, per Lefort, un rischio sempre immanente alla democrazia proprio perché nasceva dall'inquietudine della mancanza di un corpo sociale chiaro e dalla volontà di definire una volta per tutte l'essenza del sociale. Preoccupato di pensare l'essenza del totalitarismo e i suoi complessi rapporti con la forma democratica egli non si soffermò sulle forme che stanno nel mezzo tra l'occupazione totalitaria del luogo vuoto e il democratico luogo inoccupato: le distorsioni autoritarie delle forme democratiche. Che è ciò che più preoccupa oggi le nostre società. Egli non poté pensare, in altre parole, a quelle forme di re-incorporazione dentro forme sociali che si dicono ancora democratiche. Ci vorrebbe un lavoro a parte per pensarle, ma forse quanto abbiamo detto finora può porre le basi di

¹³⁰ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., pp. 214-215.

¹³¹ Seguiamo la riflessione di Roberto Esposito: «Come il proletariato in Marx, la moltitudine è un soggetto universale interamente immanente all'ordine sociale capitalistico. [...] Ciò che manca, in un'ontologia politica dell'immanenza assoluta, non è la trascendenza del potere, ma una teoria del conflitto politicamente articolata»: *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020, p. 115.

¹³² M. Merleau-Ponty, *Intorno al marxismo* (1945) in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 144.

questo lavoro a venire. Un lavoro, cioè, in grado di ripensare il legame tra corpo potere e sovranità.

Se, ad esempio, teniamo come linea guida l'idea di disincorporazione del potere e tutto ciò che essa comporta, unita alla consapevolezza che questa idea sancisce una rottura con la forma teologico-politica, non possiamo non vedere i pericoli che insiti nella proposta politica di Ernesto Laclau. Da buon lettore di Lefort, egli affrontò la costituzione delle soggettività popolari attraverso la logica egemonica e attraverso la logica dell'incorporazione, vale a dire trasponendo la struttura dei due corpi del re ai soggetti popolari. Non è vero, scrive nella sua *Ragione populista*, «che il corpo immortale del re sia rimpiazzato dal puro vuoto. Questo corpo immortale rinasce, ogni volta, nella forza egemonica»¹³³. Qui Laclau stava affermando che non sia sostenibile l'esistenza di un luogo vuoto del potere, qualificata come «puro vuoto», e che sia necessaria la reincorporazione delle soggettività politiche, vale a dire la loro costituzione attraverso una logica di incorporazione del potere che passa attraverso l'identificazione attorno a un significativo vuoto. Partendo da un assunto lefortiano, e cioè che una società nella sua interezza sia, strettamente parlando, irrappresentabile, Laclau arriva a conseguenze radicalmente diverse. Mentre per Lefort il luogo del potere rimane vuoto – e questo non significa affermare che esso sia un *puro* vuoto – proprio perché i governanti non possono esprimere nel loro corpo la società, per Laclau questo assunto, questo stesso abisso di fondazione, autorizza la creazione di soggetti che sono parziali ma proprio per questo assoluti:

Sappiamo che c'è un abisso insormontabile tra la particolarità dei gruppi che si integrano in una comunità – spesso in conflitto tra loro – e la comunità nel suo insieme, intesa come una totalità universalistica. Sappiamo inoltre che tale abisso può essere coperto solo in maniera egemonica da una particolarità che a un certo momento diventa la rappresentazione di una totalità, incommensurabile con quella particolarità. Per riuscire in ciò, tuttavia, la forza egemonica deve presentare la propria particolarità come l'incorporazione di una universalità vuota che la trascende¹³⁴.

¹³³ E. Laclau, *On populist reason*, London-New York, Verso, 2005; tr. it. *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 161-162.

¹³⁴ Ivi, p. 161.

Il pregio di questa analisi è che non nega affatto che questa logica populistica, reputata la scala maestra del politico stesso e della creazione di soggettività popolari nei regimi democratici, possa avere una deriva totalitaria. In questo senso, allora, Laclau ci invitava «a capire il fascismo» come «una delle tante possibilità delle società contemporanee, e non un qualcosa che va oltre ogni spiegazione razionale», e lo stesso valeva «per termini dotati di sfumature emotive positive»¹³⁵. Nella prospettiva di Laclau, un regime democratico è solo *una* delle possibilità immanenti alla presa di potere di una soggettività popolare. Allo stesso modo in cui l'idea di libertà si riduce ad essere solo un significativo vuoto. Lo sforzo di Lefort è stato invece quello di pensare un rapporto complesso tra democrazia e totalitarismo, di cogliere il tratto distintivo della democrazia proprio nella rottura con ogni logica di incorporazione. Se diciamo democrazia, per Lefort, non stiamo nominando la *chance* in virtù della quale una forma politica fondata sul popolo non ha avuto deriva totalitaria, nonostante questo rischio sia sempre parte della forma sociale istituita da quella stessa soggettività. La disincorporazione è intrinseca alla forma democratica mentre per Laclau, come per Schmitt, l'incorporazione, conviva o no con una forma di vita democratica, è intrinseca ad ogni forma politica.

Proprio l'abisso di fondazione e i paradossi dell'avvento di un potere fondato sul popolo, che Laclau, come Lefort, ha bene in mente, spingono Laclau a considerare, in primis, non l'eventuale definizione di una forma di democrazia bensì la costituzione di soggettività popolari, abbiano o meno esse esito democratico. Questo tipo di analisi si confronta con le stesse problematiche trattate da Lefort e proprio perché fornisce una risposta diversa è opportuno ragionarci se vi vuole ripensare, oggi, la forma democratica. Tanto più che il modello di Laclau permette di guardare alle forme contemporanee di re-incorporazione del potere, e di trattare esplicitamente della crisi dei sistemi elettorali¹³⁶. Ma siamo certi che la re-incorporazione del potere dentro soggettività che si vogliono totali non sia essa stessa l'effetto di un disfacimento a monte della forma di società democratica? La società democratica prospettata da Lefort non è una società popolata da soggettività precarie che non riescono ad esprimere la totalità del *demos*. È al contrario

¹³⁵ Ivi, p. 236.

¹³⁶ Cfr. a proposito M. Vatter, *Divine democracy*, cit., pp. 89-95.

una società sovrabbondante di conflitti proprio perché nessuno deve incarnare il potere. L'accento della disincorporazione del potere non cade così, in Lefort, sul fatto che coloro che esercitano il potere sono soggetti parziali e precari. Se così fosse non usciremmo dalla logica dell'incorporazione del potere, alla quale verrebbe semplicemente ad aggiungersi un aspetto di agonistica lotta sociale nell'alternanza delle diverse soggettività che riescono ad occupare il luogo del potere. L'accento di Lefort cade invece sulla proliferazione di conflitti che non mirano all'occupazione di un luogo che dovrebbe restare inoccupato, ma alla trasformazione dello spazio sociale stesso designato dal potere.

Quello che Lefort suggerisce è che lo spettro delle identità totali, da destra e da sinistra, e quindi l'ambizione e la volontà di rioccupare il luogo del potere democratico si fa spazio quando viene distrutta la carne stessa del sociale. Quando viene squarciato il tessuto sociale che tiene insieme la società questa appare priva di forma e soggetta alla cupidigia di volontà e interessi particolari. È il venire meno delle condizioni di possibilità del conflitto, vale a dire la garanzia dell'esistenza di uno spazio sociale vivo, ad aprire la strada alla costruzione di soggettività totali cui verrebbe affidato il compito di ricostruire la società. Egli aveva a tal proposito riflettuto a lungo al modo in cui il totalitarismo tenta di occupare il luogo vuoto del potere. Ma oggi bisognerebbe forse riflettere al modo in cui la governamentalità neoliberale nega la pluralità democratica e distrugge le condizioni di possibilità stesse della forma sociale democratica. Se si capisce quali sono le cause del male si può anche fare ordine tra i rimedi proposti, capire quali sono democratici, quali no, quali dicono di esserlo e sono invece espressione del processo di decomposizione della forma di società democratica.

Alla fine di questo percorso sappiamo forse dire meglio che cosa Lefort intenda per democrazia e in che misura ciascuna proposta o filosofia che, nella teoria come nella prassi, riproponga il lessico dell'incorporazione e la catena tra sovranità, legittimità e teologia politica rompa con la logica lefortiana. Così come possiamo affermare che, proprio contro la crisi dei sistemi elettorali, egli non avrebbe giocato la carta del potere sovrano né quella del ritorno dell'incorporazione e ne avrebbe, crediamo, denunciato i pericoli. Ci avrebbe forse invitati a individuare quali sono le cause profonde che, oggi,

spingono alla rioccupazione del luogo vuoto del potere. L'appartato concettuale lefortiano può, in questo senso, aiutarci a fare ordine tra i concetti, a individuare le problematiche della democrazia così come a pensarne le condizioni di possibilità. La domanda, oggi, è forse quella di sapere se la democrazia lefortiana sia così fragile da durare poco – ma questa consapevolezza non basterebbe a non difenderla – oppure se ogni moderna società di massa sia destinata a rimanere impigliata nel lessico, anche quando è mascherato, della teologia politica. Questo lavoro è stato la semplice preparazione a una domanda più grande che speriamo possa interrogare una collettività di ricerca intorno alla questione di cosa significhi, oggi, democrazia.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

Principali opere di Claude Lefort

Lefort, C. (1960), *Machiavel jugé par la tradition classique*, in «Archives européennes de sociologie», n. 1, pp. 159-169

Lefort, C. (1964), *Postface*, in M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, pp. 337-360.

Lefort, C. (1964), *Préface*, in M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, pp. i-viii.

Lefort, C. (1968), *Avertissement*, in M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, pp. 7-8.

Lefort, C. (1968), *Le désordre nouveau*, in J.-M. Coudray, C. Lefort, E. Morin, *Mai 68: la brèche. Premières réflexions sur les événements*, Paris, Fayard, pp. 35-62.

Lefort, C. (1969), *Avertissement*, in M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, pp. 1-14.

Lefort, C. (1971), *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Droz.

Lefort, C.; Gauchet, M. (1971), *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, in «Texures», II-III, pp. 7-78; tr. it. M. Di Pierro (2024), *Sulla democrazia: il politico e l'istituzione del sociale*, Napoli, IISF Press.

Lefort, C. (1972), *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard.

Lefort, C. (1976), *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil; tr. it. Maria Colombo (1980), *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Firenze, Vallecchi.

Lefort, C. (1978), *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard.

Lefort, C. (1978), *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard; tr. it. B. Aledda, P. Montanari (2005), *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte.

Lefort, C. (1979), *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard [seconda edizione, con nuova introduzione].

Lefort, C. (1980), *Introduction*, in M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, pp. 11-38.

Lefort, C. (1980), *Préface*, in N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, Paris, Berger-Levrault, pp. 9-19.

Lefort, C. (1981), *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard.

Lefort, C.; Roustang, F. (1983), *Le Mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique*, in «Psychanalystes. Revue du Collège des psychanalystes», n. 9, pp. 3-70.

Lefort, C. (1986), *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil; tr. it. B. Magni (2007), *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Bologna, Il Ponte.

Lefort, C. (1988), *Introduction. Le libéralisme de Guizot*, in F. Guizot, *Des Moyens de gouvernement et d'opposition dans la France actuelle*, Paris, Belin, pp. 7-31.

Morin, E.; Lefort, C.; Castoriadis, C. (1988), *Mai 68: La brèche suivi de Vingt ans après*, Bruxelles, Éd. Complexe.

Lefort, C. (1990), *Flesh and Otherness*, in G. A. Johnson, M. B. Smith (a cura di), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 3-13.

Lefort, C. (1991), *Introduction*, in G. S. Wood, *La création de la République américaine, 1776-1787*, Paris, Belin, pp. 5-28.

Lefort, C. (1992), *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy; tr. it. P. Montanari (2007), *Scrivere. Alla prova del politico*, Bologna, Il Ponte.

Lefort, C. (1994), *Préface*, in C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, pp. i-ix.

Lefort, C. (1996), *Préface*, in M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France, 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard.

Lefort, C. (1999), *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard; tr. it. G. Regoli (2000), *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Milano, Elèuthera.

Lefort, C. (2003), *Préface*, in M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France, 1945-1955*, Paris, Belin, pp. 5-28.

Lefort, C. (2007), *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin.

Lefort, C. (2008), *Les ingénieurs des âmes en chef. Littérature et politique en URSS (1944-1986)*, Paris, Belin, pp. 5-12.

Lefort, C. (2010), *La voie de mes réflexions sur le totalitarisme*, in «Divination», n. 31, pp. 13-18.

Lefort, C. (2021), *Lectures politiques. De Dante à Soljenitsyne*, Paris, PUF.

Studi su Claude Lefort

Audier, S. (2005), *Machiavel, conflit et liberté*, Vrin, Paris.

Barthas, J. (2015), *Machiavelli e l'istituzionalizzazione del conflitto. Su una nuova interpretazione dei Discorsi*, in «Rivista Storica Italiana», n. 2, pp. 552-566.

Bataillon, G. (2014), *Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation*, in «Raison politiques», LVI, n. 4, pp. 69-85.

Bataillon, G. (2020), *Democracia, cambio político, e incertidumbre: Lefort al encuentro de Maquiavelo*, «Revista de Sociología», vol. 35, n. 1, 2020, pp. 69-79.

Berthot, F. (2007), *Textures et Libre (1971-1980). Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in J. Baudouin, F. Hourmant (a cura di), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 105-129.

Breckman, W. (2005), *Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion*, «New German Critique», Secularization and Disenchantment, n. 94, pp. 72-105.

Breckman, W. (2012), *Lefort and the Symbolic Dimension*, in «Constellations», XIX, n. 1, pp. 30-36.

Breckman, W. (2013), *The Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, New York, Columbia University Press.

Caillé, A. (2010), *Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique*, online su «Revue du MAUSS permanente»: <http://www.journaldumauss.net/?Claude-Lefort-les-sciences>

Caumières, P.; Klimis, S.; Van Eynde L. (2012 a cura di), *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignages*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis.

Cervera-Marzal, M. (2012), *Penser le conflit avec, ou sans, Karl Marx ? Une querelle de famille entre Mouffe, Lefort, Castoriadis et Abensour*, online su «Revue

du MAUSS permanente»: <http://www.journaldumauss.net/?Penser-leconflit-avec-ou-sans>

Chevrier, M; Couture, Y; Vibert, S. (2019, a cura di), *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Colonna d'Istria, P. (2011), *La raison publique au miroir de l'Un. Claude Lefort vs. Rawls*, in «Revue du mauss», XXXVII, pp. 405-418.

Couture, Y. (2014), *Problématiser les liens entre la démocratie et les droits de l'homme. Les perspectives de Castoriadis, Lefort et Gauchet*, in «Klesis. Revue philosophique», XXIX, pp. 50-64.

Delmotte, F. (2011), *Élaborer une critique sociale actuelle, à partir de Lefort et Castoriadis*, online su «Revue du MAUSS», XXXVIII, pp. 197-212.

Delruelle, E. (2007), *Démocratie et désincorporation*, in «Noesis», n. 12, pp. 190-205.

Demelemestre, G. (2012), *Le concept lefortien du pouvoir comme lieu vide. Paradoxes de la société démocratique moderne*, in «Raison politiques», XLVI, n. 2, pp. 175-193.

Di Pierro, M. (2016), *Totalité et démocratie. Claude Lefort avec et après Marx*, in «Cahiers de philosophie de l'université de Caen», LIII, pp. 3-32.

Di Pierro, M. (2018), *Claude Lefort e l'interpretazione di Machiavelli. Una riscoperta del politico tra potere e conflitto*, in «Filosofia politica», XXXII, n. 1, pp. 133-150.

Di Pierro, M. (2019), *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, in «Discipline filosofiche», XXIX, n. 2, pp. 99-120.

Di Pierro, M. (2020), *L'esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Pisa, ETS.

Di Pierro, M. (2023), *Claude Lefort's political philosophy: democracy, indeterminacy, institution*, Cham, Palgrave Macmillan.

- Di Pierro, M.; Lanza, A.; Terra, C. (2024, a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale. La filosofia politica di Claude Lefort*, Pisa, ETS.
- Esposito, R. (2020), *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi.
- Erfani, F. (2008), *Fixing Marx with Machiavelli: Claude Lefort's Democratic Turn*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXXIV, n. 2, pp. 200-214.
- Flynn, B. (2005), *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Northwestern University Press, Evanston.
- Flynn, B. (2008), *Lefort in the Wake of Merleau-Ponty*, in «Chiasmi International», X, pp. 251-262.
- Flynn, B. (2013), *Political Theology in the thought of Lefort*, in «Social Research. An International Quarterly», LXXX, n. 1, pp. 129-142.
- Forti, S. (2001), *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Forti, S. (2024), *Totalitarianism: A Borderline Idea in Political Philosophy*, Stanford, Stanford University Press.
- Frager, D. (2021), *Socialisme ou barbarie. L'aventure d'un groupe (1946-1969)*, Paris, Syllepse.
- Gerçek, S. E. (2020), *From Body to Flesh: Lefort, Merleau-Ponty and Democratic Indeterminacy*, in «European Journal of Political Theory», v. 19, n. 4, pp. 571-592.
- Gléonec, A. (2014) *Ontologies et phénoménologies du corps politique: les voies de l'analogie. En chemin avec Claude Lefort*, in «Horizon. Studies in Phenomenology», III (2), pp. 35-54.
- Goldman, S. (2011), *Beyond the Markers of Certainty: Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss*, in «Perspectives on Political Science», 40/1, pp. 27-34
- Gottraux, P. (1997), *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Payot, Lausanne.

Guellec, L. (2001), *La complication: Lefort lecteur de Tocqueville*, in «Raisons politiques», I, n. 1, pp. 141-153.

Guichoux, A. (2017), *L'indétermination démocratique de Claude Lefort. Aperçu d'une réception contrastée*, online su «Revue du MAUSS permanente»: <http://www.journaldumauss.net/?L-indetermination-democratique-de>

Habib, C.; Mouchard, C. (1993, a cura di), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Éditions Esprit, Paris.

Hastings-King, S. W. (2014), *Looking for the proletariat. Socialisme ou Barbarie and the problem of worker writing*, Leiden, Brill, 2014.

Hilb, C. (2016), *Abismos de la modernidad: reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Hilb, C. (2022), *Claude Lefort: sur la servitude volontaire, ou la réversion de la liberté en servitude*, in «Teoria politica», n. 12, pp. 283-298.

Howard, D. (2019), *The Marxian Legacy. The Search for the New Left*, New York, Palgrave Macmillan.

Janvier, A.; Mancuso, E. (2013), *Peuple(s) et subjectivation politiques chez Claude Lefort. Une lecture du Machiavel*, in «Tumultes», XL, n. 1, pp. 145-162.

Johnson, G. A.; Smith, M. B. (1990, a cura di), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 1-48.

Knee, P. (2008), *Claude Lefort, Montaigne et l'écriture de l'incertitude*, in «Revue d'Histoire Littéraire de la France», CVIII, n. 1, pp. 21-36.

Labelle, G. (2003), *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, in «Politique et Sociétés», XXII, n. 3, pp. 9-44.

Lanza, A. (2021), *Looking for a sociology worthy of its name: Claude Lefort and his conception of social division*, in «Thesis Eleven», vol. 166(1), pp. 70-87.

Louis, A. (2016), *Voir et comprendre la politique moderne. Leo Strauss et Claude Lefort*, in «Archives de Philosophie», LXXIX, n. 3, pp. 485-498.

Louis, A. (2020), *Le corps politique. Introduction à la phénoménologie politique: Arendt, Lefort, Merleau-Ponty, Ricœur*, Bruxelles, Ousia.

Magni, B. (2007), *Somiglianze di famiglia: Lessing, Arendt, Lefort*, postfazione a C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Bologna, Il Ponte, pp. 339-347.

Malinconico, D. (2015), *Un trône mal déguisé. Conflitto e istituzione simbolica in Claude Lefort*, in F. Ciaramelli, F. G. Menga (a cura di), *L'epoca dei populismi. Diritti e conflitti*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 117-132.

Malinconico, D. (2016), *Lefort filosofo del potere. Note sugli ultimi scritti lefortiani*, in «Storia del pensiero politico», V, n. 2, pp. 299-312.

Malinconico D. (2020), *L'incertezza democratica. Potere e conflitto in Claude Lefort*, Napoli, La scuola di Pitagora.

Marchart, O. (2000), *Division and Democracy. On Claude Lefort's Post-Foundational Political Philosophy*, in «Filozofski vestnik», II, pp. 51-82.

Marchart, O. (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Ménissier, M. (2017), *Lefort lecteur de Machiavel: le travail continué de l'œuvre*, in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», XLVI, n. 2, pp. 9-32.

Molina, E. (2000), *Maquiavelo en la obra de Claude Lefort*, in «Metapolítica», XIII, n. 4, pp. 64-81.

Molina, E. (2005), *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris, L'Harmattan.

Monferrand, F. (2018), *Politiser l'expérience. Merleau-Ponty, Socialisme ou Barbarie et l'expérience prolétarienne*, in «Chiasmi International», XIX, pp. 87-100.

Mouchard, C. (1980), *Une pensée politique*, in «Critique», CDIII, pp. 1111-1123.

Moyn, S. (2012), *The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort*, in R. Geenens, H. Rosenblatt (a cura di), *French Liberalism. From*

Montesquieu to the Present Day, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 291-310.

Näsström, S. (2006), *Representative Democracy as Tautology: Ankersmit and Lefort on Representation*, in «European Journal of Political Theory», V, n. 3, pp. 321-342.

Näsström, S. (2014), *The Right to Have Rights: Democratic, Not Political*, in «Political Theory», Vol. 42(5), pp. 543-568.

Näsström, S. (2015), *Democratic Representation beyond Election*, in «Constellations», 22 (1), pp. 1-12.

Näsström, S. (2021), *The spirit of democracy: corruption, disintegration, renewal*, Oxford, Oxford University Press.

Nelson, B. (2019), *Lefort, Abensour and the Question: What is «Savage» Democracy?*, in «Philosophy and Social Criticism», XLV, n. 7, pp. 844-861.

Pasquier, S. (2023, a cura di), *Avec Lefort, après Lefort. Prendre en charge l'expérience de notre temps*, Caen, Presses universitaires de Caen.

Pedullà, G. (2018), *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pianciola, C. (2008), *Totalitarismo e democrazia in Claude Lefort*, in F. Sbarberi (a cura di), *La forza dei bisogni e le ragioni della libertà. Il comunismo nella riflessione liberale e democratica del Novecento*, Diabasis, Reggio Emilia, pp. 181-197.

Plot, M. (2013, a cura di), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, Palgrave Macmillan.

Poirier, N. (2010), *Division du social et auto-institution: le projet démocratique selon Castoriadis et Lefort*, in «Raison publique», XIII, pp. 243-260.

Poirier, N. (2011), *Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1958)*, in «Revue du Mauss», n. 38, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S.

Poirier, N. (2011), *Retour sur la notion d'expérience prolétarienne : Claude Lefort à Socialisme ou Barbarie*, in «Variations», XV: <https://journals.openedition.org/variations/105>

Poirier, N. (2015, a cura di), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau.

Poirier, N. (2020), *Introduction à Claude Lefort*, Paris, La Découverte.

Poirier, N. (2022), *Wild Being, between Ontology and Politics: Merleau-Ponty, Lefort, Castoriadis*, in «International Journal of Social Imaginaries», n. 1, pp. 84-106.

Poltier, H. (1994), *Qu'est-ce que la pensée du politique ? Une introduction au projet philosophique de Claude Lefort*, in «Revue de théologie et de philosophie», CXXVI, n. 2, pp. 119-141.

Poltier, H. (1997), *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon.

Poltier, H. (1997), *Du sujet. Réflexions autour de Claude Lefort*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique», XXVIII, pp. 157-175.

Poltier, H. (1998), *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides.

Raynaud, P. (1989), *Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe «Socialisme ou Barbarie»*, in G. Busino (a cura di), *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève-Paris, Librairie Droz, pp. 255-268.

Revel, J. (2020), *Lefort/Dante: Reading, Misreading, Transforming*, in C. Lefort, *Dante's Modernity: An Introduction to the 'Monarchia'*, Berlin, ICI Berlin Press, 2020, pp. 87-108.

Rummens, S. (2008), *Deliberation interrupted: Confronting Jürgen Habermas with Claude Lefort*, in «Philosophy and Social Criticism» 34/4, pp. 383-408.

Sirczuk, M. (2017), *Fundación y legitimidad en la modernidad política. Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Straehle, E. (2017), *Claude Lefort. La inquietud de la política*, Barcelona, Gedisa.

Terra, C. (2022), *La breccia del sociale, la storia, l'evento: Le travail de l'œuvre di Claude Lefort*, in *Almanacco di filosofia e politica 4*, Macerata, Quodlibet, pp. 247-260.

Terra, C. (2023), *L'enigma della modernità. Claude Lefort lettore di Ernst Kantorowicz e Jules Michelet*, in «Storia del pensiero politico», n. 2, pp. 255-274.

Trindade, G. (2013), *Maquiavel e a dimensão simbólica do poder: fundamentos da teoria democrática de Claude Lefort*, in «Revista Brasileira de Ciência Política», XII, pp. 155-180.

Weymans W.; Hetzel, A. (2012), *From Substantive to Negative Universalism: Lefort and Habermas on Legitimacy in Democratic Societies*, in «Thesis Eleven», CVIII, n. 1, pp. 26-43.

Numeri di riviste dedicate a Claude Lefort

AA.VV. (2012), *Claude Lefort: An Intellectual and Political Memorial*, in «Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory», XIX, n. 1.

Labelle, G. (2015, a cura di), *Claude Lefort: une pensée du politique*, «Politique et Sociétés», XXXIV, n. 1.

Galé, P. F.; Cardoso, S.; de Souza Ramos, S. (2018, a cura di), «Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP», 48/1.

AA.VV. (2018), *Dossiê Claude Lefort*, in «Cadernos de ética e filosofia política», I, n. 32.

Lacroix, J.; Foessel, M. (2019, a cura di), *L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent*, «Esprit», n. 1.

Lacroix, J.; Pranchère J.-Y. (2019, a cura di), *Le travail de l'œuvre Claude Lefort*, «Raison publique», XXIII.

Pagès, C. (2019, a cura di), *Socialisme ou barbarie*, «Rue Descartes», 2/96.

Opere essenziali di altri autori

Castoriadis, C. (1973), *La Société bureaucratique*, vol. I, *Les Rapports de production en Russie*, Paris, Union Générale d'Éditions; tr. it. G. Ferrara degli Uberti (1978), *La società burocratica*, vol. I, *I rapporti di produzione in Russia*, Milano, SugarCo.

Clastres, P. (1974), *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. de Minuit; tr. it. L. Derla (1977), *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli.

Descombes, V. (2009), *L'équivoque du symbolique*, in «Revue du MAUSS», 2, n. 34, pp. 438-466.

Dosse, F. (2012), *Histoire du structuralisme I. Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte.

Machiavelli, N. (1962), *Istorie fiorentine*, Milano, Feltrinelli.

Machiavelli, N. (1984), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, BUR.

Machiavelli, N. (2013), *Il Principe*, Torino, Einaudi.

Mauss, M. (2007) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-1924)*, Paris, PUF; tr. it. F. Zannino (2002), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; tr. it. A. Bonomi (2014), *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (1948), *Sens et non-sens*, Paris, Nagel; tr. it. P. Caruso (1974), *Senso e non senso*, Milano, Garzanti.

Merleau-Ponty, M. (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard; tr. it. D. Scarso (2008), *Le avventure della dialettica*, Milano-Udine, Mimesis.

Merleau-Ponty, M. (1960), *Signes*, Paris, Gallimard; tr. it. G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2015.

Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard; tr. it. A. Bonomi (1993), *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (1968), *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris, Gallimard; tr. it. M. Carbone (1995), *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano, Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (2015), *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, préface de C. Lefort, Paris, Belin; tr. it. G. Fava, R. Valenti (2023), *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, Milano-Udine, Mimesis.

Michelet, J. (2019), *Histoire de la Révolution française*, 2 voll., Paris, Gallimard; tr. it. C. Giardini (1981), *Storia della rivoluzione francese*, 4 voll., Milano, Rizzoli.

Lacan, J. (1966), *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au XVI^e Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17 juillet 1949*, in Id., *Écrits*, Paris, Seuil, pp. 93-100; tr. it. G. B. Contri (2007), *Scritti*, 2 voll., Milano, Fabbri Editori, vol. I, pp. 87-94.

Quinet, E. (1984), *Le christianisme et la révolution française*, Paris, Fayard.

Quinet, E. (1987), *La Révolution*, Belin, Paris; tr. it. A. Galante Garrone (1953), *La Rivoluzione*, 2 voll., Torino, Einaudi.

Quinet, E. (2009), *Philosophie de l'histoire de France*, Paris, Payot.

Sartre, J.-P. (1964), *Les communistes et la paix I, II, III* (1952-1954), in Id., *Situations VI. Problèmes du marxisme I*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 80-384.

FONTI SECONDARIE

Sul teologico-politico

Arato, A. (2013), *Political Theology and Populism*, in «Social Research», 1/80, Political Theology?, pp. 143-172.

Bloch, M. (1961), *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, A. Colin; tr. it. S. Lega (1973), *I re taumaturghi: studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, Einaudi.

Blumenberg, H. (1988), *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), Francfort, Suhrkamp Verlag, tr. it. C. Marelli (1992), *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti.

Boureau, A. (2018), *Kantorowicz. Histoires d'un historien*, Paris, Les Belles Lettres.

Costa, P. (2022), *The Post-Secular City: The New Secularization Debate*, Paderborn, Brill Schöningh.

Esposito, R. (2013), *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi.

Gauchet, M. (1981), *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 14, pp. 133-157 e n. 15, 1981, pp. 147-168.

Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard; tr. it. A. Comba (1992), *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Torino, Einaudi.

Jaume, L. (2015), *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, PUF.

Kantorowicz E. H. (1957), *The King's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957; tr. it. G. Rizzoni (1989), *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi.

Koschorke A. (2007), *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch.

Laclau, E.; Mouffe C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso; tr. it. F. Cacciatore, M. Filippini (2011), *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, Il nuovo Melangolo.

Laclau, E. (2005), *On populist reason*, London-New York, Verso, 2005; tr. it. D. Ferrante (2008), *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza.

Lerner, R. (2017), *Ernst Kantorowicz. A Life*, Princeton, Princeton University Press.

Lubac, H. de (1949), *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age, étude historique*, Paris, Aubier; tr. it. L. Rosadoni (1982), *Corpus Mysticum. L'eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, Milano, Jaca Book.

Marx, K. (1919), *Zur Judenfrage*, Berlin, Rowohlt, 1919; tr. it. M. Tomba (2004), *La questione ebraica*, Roma, Manifestolibri.

Mezzanzanica, M. (2020), *Corpo, potere e rappresentazione: figure della sovranità tra teologia politica e antropologia*, Milano-Udine, Mimesis.

Monod, J.-C. (1999), *Le «problème théologico-politique» au XX^e siècle*, in «Esprit», Février 1999, No. 250/2, pp. 179-192.

Monod, J.-C. (2002), *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*, Paris, Vrin.

Monod, J.-C. (2007), *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF.

Monod, J.-C. (2012), *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie? Politiques du charisme*, Paris, Seuil.

Monod, J.-C. (2021), *Le dédoublement théologico-politique. Un triangle Schmitt-Ricœur-Lefort?*, in «Études théologiques et religieuses», n. 4, Tome 96, pp. 439-452.

Näsström, S. (2022), *Divine Democracy: Three Questions*, in «Political Theology», Volume 23, n. 3, pp. 231-235.

Nicoletti, M. (1990), *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana.

Pasquino, P. (2008), *Constitution et pouvoir constituant: le double corps du peuple*, in J. Salem, V. Denis, P.-Y. Quiviger (a cura di), *Figures de Sieyès*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2008, pp. 13-23.

Richir, M. (1991), *Du sublime en politique*, Paris, Payot.

Ricœur, P. (2021), *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?* (1992), in «Études théologiques et religieuses», », n. 4, Tome 96, pp. 419-437.

Schmitt, C. (1928), *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, tr. it. A. Caracciolo (1984), *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè.

Schmitt, C. (1932), *Legalität und Legitimität*, München, Duncker & Humblot, tr. it. P. Schiera (1972), *Legalità e legittimità*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino.

Schmitt, C. (1964), *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), Berlin, Duncker & Humblot; tr. it. B. Liverani (1975), *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari, Laterza.

Schmitt, C. (1970), *Politische Theologie II: Die Legende von Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970, tr. it. A. Caracciolo (1992), *La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè.

Schmitt, C. (2004), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin, Duncker & Humblot, 2004; tr. it. P. Schiera (1972),

Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino.

Schöttler, P. (2014), *Ernst Kantorowicz en France*, in «Éthique, politique, religions», n. 5 (Scepticismes en politique), pp. 159-182.

Simonetta, S. (2014), *Lo scettro in scena. Rappresentazione e morte dell'idea di monarchia per diritto divino nei drammi sulla regalità di Shakespeare*, Milano, Unicopli.

Vatter, M. (2021), *Divine democracy: political theology after Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press.

Vatter, M. (2022), *Response to Readers of Divine Democracy*, in «Political Theology», Volume 23, n. 3, pp. 275-286.

Su Maurice Merleau-Ponty

Barbaras, R. (1991), *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Millon.

Barbaras, R. (1992), *De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair: M. Henry, M. Merleau-Ponty*, in J.-C. Goddard, M. Labrune (a cura di), *Le corps*, Paris, Vrin, pp. 245-280.

Barbaras, R. (1998), *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin.

Barbaras, R. (2002), *The ambiguity of the flesh*, in «Chiasmi International», n. 4, pp. 19-26.

Bojanić, P. (2012), *“Fenomenologia dell'istituzionale”. Does “to Institutionalize” something mean, in fact, to document it?*, in «Rivista di estetica», 50, pp. 37-52.

- Capalbo, C. (1975), *L'historicité chez Merleau-Ponty*, in «Revue philosophique de Louvain», 73/19, pp. 511-535;
- Carbone, M. (2002), *Flesh. Towards the History of a Misunderstanding*, in «Chiasmi International», n. 4, pp. 49-64.
- Fava, G. (2022), *Azione, prassi, storia. Sul concetto merleau-pontyano di 'istituzione'*, in «Nóema», 13 (La filosofia in pratica), pp. 12-30.
- Halda, B. (1966), *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, Paris, Lettres modernes.
- Hirose, K. (1996), *Les phénomènes d'institution. Le point nodal de la pensée de Merleau-Ponty*, in «Etudes de Langue et Littérature Françaises», 68, pp. 182-194.
- Larison, M. (2023), *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution: Avec et au-delà de Merleau-Ponty*, Bucarest, Zeta Books, 2023.
- Lisciani-Petrini, E. (2019), *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline filosofiche», 2, pp. 71-98.
- Lisciani-Petrini, E.; Kirchmayr, R. (2019 a cura di), *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, in «Aut aut», n. 381.
- Meacham, D. (2009), *The "Noble" and the "Hypocritical" Memory: Institution and Resistance in the Later Merleau-Ponty*, in «Philosophy Today», 53, pp. 233-243.
- Monod, J.-C. (2001), *Du «marxisme webérien » au «nouveau libéralisme»: Weber dans Les aventures de la dialectique*, in «Les Études Philosophiques», vol. 1/n. 57, pp. 185-201.
- Neri, G. D. (2003), *Storia e possibilità* (1989), in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, Verona, Ombre Corte, pp. 212-229.
- Piqué, N. (2010), *M. Merleau-Ponty et l'histoire sauvage*, in «Rue Descartes», n. 70, pp. 74-87.
- Revault d'Allonnes, M. (2001), *Merleau-Ponty: la chair du politique*, Paris, Michalon.

Revel, J. (2015), *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin.

Revel, J. (2017), *Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme?*, in «Alter», n. 25, pp. 115-134.

Revel, J. (2020), *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata, Quodlibet, pp. 71-82.

Rodrigo, P. (2003), *Ni le corps ni l'esprit. La chair de Husserl à Merleau-Ponty*, in «Studia Phaenomenologica», v. 3, n. 3/4, pp. 107-117.

Saint Aubert, E. de (2013), *Être et chair I. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Paris., Vrin.

Saint Aubert, E. de (2021), *Être et chair II. L'épreuve perceptive de l'être: avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin.

Serban, C. (2017), *L'événement historique: un paradigme de la phénoménalité*, in «Alter», 25, pp. 135-153.

Terzi, R. (2016), *Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution*, in «Philosophie», n. 131, pp. 52-68.

Terzi, R. (2017), *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in «Bulletin d'Analyse Phénoménologique», n. 3, disponible online (<https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1004>).

Vallier, R. (2005), *Institution. The Significance of Merleau-Ponty's 1954 course at the Collège de France*, in «Chiasmi International», 7, pp. 281-302.

Waelhens, A. de (1968), *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968.

Altre opere citate

- Audier, S. (2004), *Raymond Aron: la démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon.
- Abensour, M. (1997), *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF; tr. it. M. Pezzella (2008) *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio.
- Abensour, M. (2009), *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens&Tonka; tr. it. M. Pezzella (2001), *Per una filosofia politica critica*, Napoli, Cronopio.
- Arendt, H. (1951), *The origins of totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co; tr. it. A. Guadagnin (2004), *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi.
- Arendt, H. (1963), *On revolution*, Viking press, New York; tr. it. M. Magrini (1983), *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Aron, R. (1965), *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard.
- Aron, R. (1972), *Machiavel et Marx* (1969), in Id., *Etudes politiques*, Paris, Gallimard.
- Aron, R. (1993), *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éd. de Fallois; tr. it. *Machiavelli e le tirannie moderne*, Roma, SEAM, 1988.
- Aron, R. (1997), *Introduction à la philosophie politique: démocratie et révolution*, Paris, Librairie générale française; tr. it. C. Marco (2005), *Introduzione alla filosofia politica: democrazia e rivoluzione*, Lungro di Cosenza, Marco.
- Aulagnier, P. (1975), *La violence de l'interprétation: du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975; tr. it. A. Luchetti (1994), *La violenza dell'interpretazione*, Roma, Borla.
- Bourgeois, D.; Bouscasse S. (1978), *Faut-il brûler les nouveaux philosophes? Le dossier du «procès»*, Paris, Oswald.

- Bouton, C. (2018), *La chaîne du passé. Edgar Quinet et la Philosophie de l'histoire (Herder, Hegel, Cousin)*, in S. Guermès, B. Krulic (a cura di), *Edgar Quinet, une conscience européenne*, Bruxelles etc., Peter Lang, pp. 195-214.
- Brown, W. (2015), *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Brooklyn, Zone books; tr. it. C. Veltri (2023), *La rivoluzione silenziosa del neoliberismo*, Roma, Luiss University Press.
- Bruni, F. (2003), *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, il Mulino.
- Büchner, G. (2007), *Dantons Tod*, Stuttgart, Klett, 2007; tr. it. A. Spainì (1944), *La morte di Danton*, Milano, Rosa e Ballo.
- Castoriadis, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil; tr. it. E. Profumi (2022), *L'istituzione immaginaria della società*, Milano, Mimesis.
- Castoriadis, C. (2022), *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, Roma, Luiss University.
- Castro, E. V. de (2021), *L'intempestivo, ancora: Pierre Clastres di fronte allo Stato*, Verona, Ombre Corte.
- Cavarero, A. (1995), *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli.
- Cavarero, A. (2019), *Democrazia sorgiva*, Milano, Cortina.
- Chateaubriand, F.-R. de (1989-1998), *Mémoires d'outre-tombe*, 4 voll., Paris, Garnier; tr. it. *Memorie d'oltretomba (1849-50)*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1995.
- Clastres, P. (2013), *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives* (1977), La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube; tr. it. G. Lagomarsino (2017), *Archeologia della violenza*, in Id., *L'anarchia selvaggia*, Milano, Elèuthera, pp. 39-89.
- Colin, P. (1979), *Chronique de philosophie: les nouveaux philosophes, leur rapport au marxisme et au structuralisme*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», Vol. 63, No. 1, pp. 109-124.

- Dotti, U. (1979), *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*, Milano, Feltrinelli.
- Esposito, R. (1980), *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori.
- Esposito, R. (2006), *Communitas: origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R. (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi.
- Føessel, M. (2019), *Récidive 1938*, Paris, PUF.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard; tr. it. A. Tarchetti (1976), *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
- Furet, F. (1986), *La gauche et la Révolution française au milieu du XIX^e siècle: Edgar Quinet et la question du jacobinisme 1865-1870*, Paris, Hachette.
- Furet, F. (1995), *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, R. Laffont, Calmann-Lévy, 1995; tr. it. M. Valensise (1995), *Il passato di un'illusione: l'idea comunista nel XX^o secolo*, Milano, Mondadori.
- Gauchet, M. (2005), *La dette du sens et les racines de l'État* (1977), in Id., *La Condition politique*, Paris, Gallimard, pp 45-89.
- Gauchet, M. (2001), *L'héritage jacobin et le problème de la représentation*, in «Le Débat» vol. 4, n. 116, pp. 32-45.
- Gauchet, M. (2018), *Robespierre. L'homme qui nous divise le plus*, Paris, Gallimard.
- Geuna, M. (1998), *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII, n. 1, pp. 102-132.
- Geuna, M. (2005), *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Napoli, Dante & Descartes.

Geuna, M. (2012), *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 107-139;

Geuna, M. (2022), *Religione e politica in Machiavelli: l'analisi del Cristianesimo nelle pagine dei Discorsi*, in G. Bissiato, D. Galli, G. Longoni, P. Murrone, G. Nastasi (a cura di), *Religione e politica. Paradigmi, Alleanze, Conflitti*, Pisa, ETS, pp. 65-122.

Graeber, D., Sahlins, M. (2017), *On kings*, Chicago, Hau books; tr. it. P. Vereni (2019), *Il potere dei re: tra cosmologia e politica*, Milano, Cortina.

Guaraldo, O. (2012), *Comunità e vulnerabilità: per una critica politica della violenza*, Pisa, ETS, 2012.

Hegel, G.W.F. (1924), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig, Reclam Verlag; tr. it. G. Calogero, C. Fatta (1963), *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4. voll., Firenze, La Nuova Italia, 1963.

Hartog, F. (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil; tr. it. L. Asaro (2007), *Regimi di storicità*, Palermo, Sellerio.

Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff; tr. it. F. Costa (1997), *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Milano, Bompiani.

Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff; tr. it. E. Filippini (2015), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore.

Kantorowicz E. H. (1951), *Pro patria mori*, in «The American Historical Review», Vol. 56, No. 3, pp. 472-492; tr. it. G. Solla (2005), *Pro patria mori*, in Id., *I misteri dello Stato*, Genova-Milano, Marietti, pp. 67-97.

Karsenti, B. (1994), *Marcel Mauss, le fait social total*, Paris, PUF.

Karsenti, B. (2005), *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 2011; tr. it. P. Montanari, L. Paltrinieri (2005), *L'uomo totale: sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Bologna, Il Ponte.

Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard; tr. it. G. F. Frigo (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi.

Lacan, J. (1978), *Le séminaire livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Paris, Seuil, 1978; tr. it. (1991) *Libro 2.: L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi: 1954-1955*, Torino, Einaudi, 1991.

Latour, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte; tr. it. G. Lagomarsino (1995), *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera.

Lévi-Strauss, C. (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF; tr. it. A. M. Cirese, L. Serafini (1984), *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli.

Lévi-Strauss, C. (1973), *Le champ de l'anthropologie*, in Id., *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon; tr. it. S. Moravia (1978), *Elogio dell'antropologia*, in Id., *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore.

Loraux, N. (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot et Rivages; tr. it. S. Marchesoni (2006), *La città divisa: l'oblio nella memoria di Atene*, Vicenza, Neri Pozza.

Löwy, M. (1999), *Le concept d'affinité élective en sciences sociales*, in «Critique internationale», vol. 2. (La formation de l'Europe), pp. 42-50.

Lukács, G. (1923), *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Der Malik-Verlag, 1923; tr. it. G. Piana (1967), *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967.

Luxemburg, R. (1904), *Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie*, in «Die Neue Zeit» XXII, 2, n. 42 (pp. 484 sgg.) e n. 43 (pp. 529 sgg); tr. it. L. Basso (1970), *Problemi di organizzazione della socialdemocrazia russa*, in Id., *Scritti politici*, Roma, Editori Riuniti, pp. 217-236.

Luxemburg, R. (1919), *Die Krise der Sozialdemokratie (Juniusbroschüre) von Rosa Luxemburg, mit einer Einleitung von Clara Zetkin*, Berlin; tr. it. L. Basso (1970), *La crisi della socialdemocrazia*, in Id., *Scritti politici*, Roma, Editori Riuniti, pp. 447-448.

Luxemburg, R. (1946), *Marxisme contre dictature*, Paris, Spartacus.

Machiavelli, N. (1961), *Lettere*, Milano, Feltrinelli.

Marchesi, F. (2017), *Riscontro: pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet.

Marx, K. (1953) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858*, Berlin, Diez; tr. it. E. Grillo (1968), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2. voll., Firenze, La nuova Italia.

McCormick, J. P. (2009), *Keep the public rich, but the citizens poor*, in «Cardozo Law Review», n. 34, pp. 879-92.

McCormick, J. P. (2011), *Machiavellian Democracy*, New York, Cambridge University Press.

Najemy, J. M. (2010), *Society, class, and state in Machiavelli's Discourses on Livy*, in J.M. Najemy (a cura di), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 96-111.

Negri, T. (1992), *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo.

Olkowski, D.; Weiss G. (2007 a cura di), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, University Park, PA Penn State University Press.

- Pitkin, H. F. (1967) *The concept of representation*, Berkeley, University of California press, 1967; tr. it. E. Zaru (2017), *Il concetto di rappresentanza*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Poirier, N. (2011), *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot.
- Portinaro, P. P. (2018), *Le mani su Machiavelli: una critica dell'Italian theory*, Roma, Donzelli.
- Prinzi, S. (2022), *Cornelius Castoriadis e l'istituzione del comune (1946-1975). Legalità costituita e immaginario sociale*, in «Etica & Politica», XXIV, n. 3, pp. 55-95, p. 60.
- Rancière, J. (1992), *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil; tr. it. Y. Melaouah (1994), *Le parole della storia*, Milano, Il Saggiatore.
- Rancière, J. (1995), *La méésentente: politique et philosophie*, Paris, Galilée; tr. it. B. Magni (2007), *Il disaccordo: politica e filosofia*, Roma, Meltemi.
- Revault d'Allonnes, M. (2010), *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris, Seuil, 2010.
- Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005; tr. it. A. Moscati (2007), *L'odio per la democrazia*, Napoli, Cronopio.
- Ricœur, P. (2001), *Le paradoxe de l'autorité* (1995), in Id., *Le Juste 2*, Paris, Esprit, pp. 107-124; tr. it. D. Iannotta (2007), *Il paradosso dell'autorità*, in Id., *Il giusto*, Torino, Effatà Editrice, 2007, vol. II, pp. 115-132.
- Rosanvallon, P. (1998), *Le peuple introuvable: histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard; tr. it. A. De Ritis (2005), *Il popolo introvabile: storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna, Il Mulino.
- Runciman, D. (2007), *The Paradox of Political Representation*, in «Journal of Political Philosophy», 15 (1), pp. 93-114.

Saussure, F. de (1972), *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bally et A. Sechehaye, avec la collaboration de A. Riedlinger; édition critique préparée par T. De Mauro, Paris, Payot, 1972; tr. it. T. De Mauro (1967), *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, 1967.

Scubla, L. (2011), *Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan*, in «Revue du MAUSS», 1/37, pp. 253-269.

Sasso, G. (1987) *Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma. Per l'interpretazione di «Discorsi» I 4* (1978), in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Ricciardi, vol. I, pp. 401-536.

Strauss, L. (1953), *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago press; tr. it. N. Pierri (1990), *Diritto naturale e storia*, Genova, Il Melangolo.

Taraborrelli, A. (2022), *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.

Tarizzo, D. (2003), *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari, Laterza.

Tarot, C. (2011), *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte.

Trockij, L. D. (1948), *Staline*, Paris, Grasset.

Trockij, L. D. (1956), *La rivoluzione tradita*, Milano, Schwarz.

Vatter, M. (2014), *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, New York, Fordham University Press.

Weber, M. (1992), *Politik als Beruf* (1919), MWG I/17, Tübingen, Mohr, pp. 139-155; tr. it. F. Tuccari (2004), *La politica come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi.

Weber, M. (2016), *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* (1904), Wiesbaden, Springer VS; tr. it. A. M. Marietti (1991), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, BUR.

Žižek, S. (2008), *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, London, Verso, 2008.